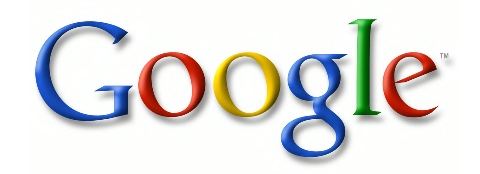
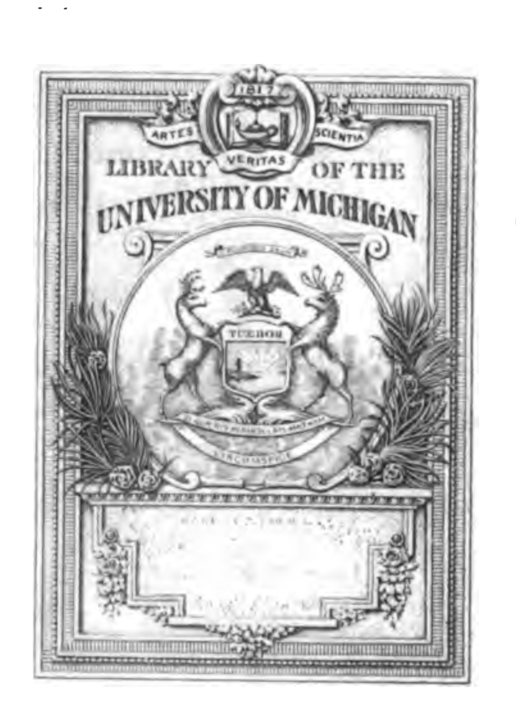





1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

BERLINER STUDIEN

FÜR

CLASSISCHE PHILOLOGIE UND ARCHAEOLOGIE.

Dritter Band.



BERLIN, 1886.

VERLAG VON S. CALVARY & CO.

INHALT.

DIE

PSYCHOLOGIE DER STOA

VON



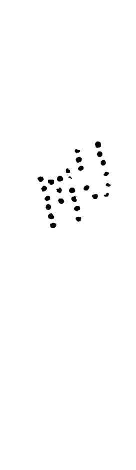
Dr. LUDWIG STEIN.

ERSTER BAND.

METAPHYSISCH-ANTHROPOLOGISCHER TEIL.



BERLIN, 1886.
VERLAG VON S. CALVARY & CO.



Seinem

innigverehrten Lehrer

Herrn Geh. Regierungsrath

Prof. Dr. Eduard Zeller

zugeeignet.

Inhalt.

I. Theil (Metaphysik).

II. Theil (Anthropologie).

Seite

Einleitung.

Zwei scharf hervortretende Charakterzüge sind in dem eigenartigen Gepräge der stoischen Philosophie unverkennbar: einerseits ein vorzugsweise auf das Praktische gerichtetes Denken und andererseits ein durch dieses praktische Streben hervorgerufenes Zurückgreifen auf ältere philosophische Systeme, sofern die neugewonnenen philosophischen Ideen eine solche Rückbildung irgendwie vertrugen. Die praktische Philosophie der Stoa war durch die politisch-geschichtlichen Verhältnisse Griechenlands bedingt, ihre philosophische Reaktion hingegen durch die geistesgeschichtliche Lage jener Zeit gefordert.

Der durchgreifende, tief einschneidende Einfluss, den der kühne Aufbau und die jämmerliche Zerbröckelung des alexandrinischen Weltreichs auf Geist und Gemüt aller Hellenen und somit auch auf die Denkrichtung der griechischen Philosophen ausgeübt haben, ist bereits von Zeller mit weitreichendem Scharfblick grundmäßig erkannt und in umfassender Weise gewürdigt worden. Je unsicherer und zerrütteter die politischen Verhältnisse Griechenlands durch die fortwährenden Verschiebungen wurden, je ungestümer das Staatsschiff auf- und abwogte, desto gebieterischer machte sich das Bedürfniß geltend, der breiten Volksmasse einen festen inneren Halt zu geben, die Willenskraft und Widerstandsfähigkeit des Individuums zu stählen und abzuhärten. Diesem inneren Drang des hellenischen Volkes entsprach aber weder die abstrakte Begriffsphilosophie der peripatetischen Schule, noch der wissensscheue, ätzendscharf negierende, freigeistig spöttelnde und

roh zersetzende Cynismus. Nur eine vermittelnde, ausgleichende Richtung, die, alle gewonnenen Resultate der herrschenden Philosophie in sich verarbeitend, doch auch dem philosophischen Bedürfniß des Volkes sich geschmeidig anschmiegte, konnte nachhaltig Boden fassen und populär werden. Zeno, der Stifter der Stoa, ein feiner, scharfsinniger Kopf[1]) und durchaus geschulter Denker,[2]) der sich in den Schulen der Cyniker, Megariker und Akademiker vielseitige philosophische Kenntnisse erworben hatte, mag dieses gestaltlose, unbewußte Verlangen der griechischen Volksseele nach einer populären Philosophie mit feinem Takt heraus gefühlt haben.[3]) Er begründete in der Στοὰ ποικίλη (der

---

[1]) In wie hohem Grade Zenos Scharfsinn im Altertum selbst von den Gegnern der Stoa geschätzt wurde, zeigt uns eine gelegentliche Äußerung des Aul. Gellius Noct. Attic. XVII, 5: *Carneades ... tanta cura tantoque apparatu ... ad refellenda, quae scripserat Zeno, adgressit.* Karneades soll nämlich jedesmal seinen Kopf durch Nieswurz (ἐλλέβορος) gereinigt haben, bevor er zur Widerlegung des scharfsinnigen Zeno schritt. Dieses „*elleborum*" war ein zu jener Zeit recht verbreitetes Mittel, seine Gedanken zu sammeln. Auch von Chrysipp heißt es Tertullian, de anima cap. 6 ... *valetudinis corruptelam suspicatus ad elleborum confugiebat, quotienscumque sententias suas non intelligebat.* Weitere Stellen über dieses Mittel s. Lucián, Var. hist. II, p. 675 und Vita auct. p. 384. Vgl. noch Epict. Enchirid. ed. Schweighaeuser p. 312, wo in unzutreffender Weise auf Horaz Sat. I, 3 verwiesen wird.

[2]) Vgl. Diogen. Laert. VII, 38: Ἔστι μὲν οὖν αὐτοῦ καὶ τὰ προσγεγραμμένα βιβλία πολλά, ἐν οἷς ἐλάλησεν ὡς οὐδεὶς τῶν Στωικῶν. Diogenes will mit dieser Lobeserhebung offenbar die Klarheit und Gediegenheit der Schriften Zenos hervorheben.

[3]) Es verschlägt hierbei nichts, wenn man selbst gewillt ist, Zeno nur für einen Halbgriechen zu halten, da ja bekanntlich gerade der Fremde selbst für die leisesten Regungen der Volksseele einen offenen und feinen Blick zu haben pflegt. Die Frage, ob Zeno von phönizischen oder reingriechischen Eltern abstammte, ist bis jetzt noch nicht endgültig entschieden; ein kleiner Exkurs über diese etwas vernachlässigte, wiewohl für das Verständnis der Entwicklung des Stoizismus keineswegs gleichgültige Frage dürfte wohl hier am Platze sein, wenngleich ein solcher Exkurs nicht streng in den

mit den Bildern Polygnots geschmückten Säulenhalle) eine wesentlich praktische Philosophie, die trotz der mannigfachen Herbheiten und Schroffheiten, die ihr noch von ihrer cynischen Herkunft anhafteten, in das innerste Wesen des griechischen und römischen Volkes eingedrungen ist und sich fast ein halbes Jahrtausend ununterbrochen erhalten hat. Der Stoizismus mit seiner geschlossenen, in sich abgerundeten Weltanschauung und der trotzigen Autarkie seines sittlichen Willens bildete ebenso sehr einen festen Sammelpunkt für edle und starke Geister, wie die Schule des Epikur ihrerseits einen willkommenen philosophischen Deckmantel für entnervte, zerfahrene Gemüter abgegeben hat.

Rahmen dieser Abhandlung hineinpaßt. Außer Zeller, die Philosophie der Griechen III, I[3], 27[3], der mit voller Bestimmtheit für den reingriechischen Ursprung Zenos eintritt, hat neuerdings nur noch Schuster, über die erhaltenen Porträts der griechischen Philosophen, Leipzig 1876, S. 21 über die Stammeszugehörigkeit Zenos gehandelt. Letzterer hat auf die gewagte Vermutung hin, daß eine neapolitanische Büste, die Zeno darstellt, semitische Züge verrät, die Behauptung aufgestellt, daß Zeno semitischen Ursprungs gewesen sei. Allein abgesehen davon, daß diese Büste wahrscheinlich gar nicht den Stoiker, sondern den Epikureer Zeno darstellt, würde sie uns auch dann kein Kriterium für den Semitismus Zenos abgeben, wenn sie selbst nachweislich den Stoiker Zeno darstellte. Ebensowenig gerechtfertigt ist es aber auch, aus einer Büste des Stoikers Zeno im Musensaal des Vatikans, die hellenische Züge tragen soll, einen Schluß auf dessen reingriechischen Ursprung zu ziehen. Solche Spielereien der Kombination sind zu vag und haltlos, als daß sie entscheidend in die eine oder andere Wagschale fallen könnten. Eingehende Untersuchungen sind über diese offene Frage in letzterer Zeit nicht angestellt worden. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros phil. Schriften, Leipzig 1882, II, 43 und 253, nennt Zeno schlankweg, ohne jede Motivierung, einen Semiten, indem er ihn mit dem ebenfalls zur semitischen Rasse gehörigen Spinoza vergleicht. Ebenso sagte schon Zumpt, über den Bestand der philos. Schulen in Athen, Abhandl. der Berl. Akad. 1842, S. 29, offenbar auf Zeno anspielend: „der Syrisch-Phönizische Volksstamm drängte sich mit großem Eifer zu dem eröffneten Quell griechischer Weltweisheit“. In der That läßt sich die Vermutung, daß Zeno einer hellenisierenden phöni-

Die kulturgeschichtliche Bedeutung der Stoa beruht vornehmlich auf ihrer praktischen Philosophie. Denn das hervorragendste Verdienst, das sich die Stoiker um die Menschheit erworben haben, liegt vorzüglich darin, daß sie als mächtige Gegenfüßler der Epikureer einer entarteten, verweichlichten, sittlich gelockerten Gesellschaft durch ihre praktische Philosophie ein schroffes sittliches Bewußtsein und einen starren Manneswillen entgegengesetzt haben. Dieses ethische Endziel der Stoa ist aber sonderbarerweise gleichzeitig Ursache ihres Untergangs; im Urchristentum ist nämlich alles das praktisch durchgeführt, was der Stoizismus angestrebt hat. Gleichwohl läßt sich nicht behaupten, daß die Stoiker unmittelbare Vorläufer oder Vorbilder der Apostel

---

zischen Kolonistenfamilie entstammte, nicht rundweg von der Hand weisen. Denn mag Cicero, de fin. IV, 20 Zeno auch nur spottweise „tuus ille Poenulus" nennen, so finden sich doch noch manche Stellen, wo jede malitiöse Geflissentlichkeit ausgeschlossen ist, die Zeno kurzweg und allen Ernstes einen Phönizier nennen. Vgl. Diog. Laert. VII, 3: τί φεύγεις, φοινικίδιον; — ib. 15: καὶ Φοίνισσαν ἴδον λιχνόγραυν und ib. 25: οὐ λανθάνεις, ὦ Ζήνων — τὰ δόγματα κλέπτων, φοινικικῶς μεταμφιεννύς. Letzterer Ausspruch hat allerdings einen injuriösen Beigeschmack. Hingegen wird er schlankweg als Φοῖνιξ bezeichnet D. L. II, 114: Ζήνωνα τὸν Φοίνικα, Athen. Deipnosoph. XIII, 2, p. 39 Schweigh. und in der Anthologie VII, 417. Tritt nun noch vollends hinzu, daß der Stoiker Zenodot in einer epigrammatischen Lobrede auf Zeno dessen phönizische Abstammung beschönigt, D. L. VII, 30:

> εἰ δὲ πάτρα Φοίνισσα, τίς ὁ φθόνος; οὐ <ἦν> καὶ ὁ Κάδμος
> κεῖνος, ἀφ' οὗ γραπτὰν Ἑλλὰς ἔχει σελίδα;

so wird man geneigt sein, an die phönizische Abstammung Zenos zu glauben. Nicht unerheblich wird diese Ansicht auch dadurch gestützt, daß in einem aufgefundenen Papyrus, der über die Stoiker handelt, Papiro Ercolanese ed. Comparetti, Turin 1875, Col. V, 4 „φοίνικια" vorkommt, was Büchler ibid. Anm. S. 105 mit Recht auf Zeno bezieht. Allein auch innere Gründe, die Meuleman, Commentatio literaria de Zenone Citico, Groningen 1858 ganz entgangen sind, sprechen für die phönizische Abstammung. Wenn Zeno trotz der mannigfachen, freilich von Diogenes etwas übertrieben dargestellten Auszeichnungen, die ihm die Bürger Athens erwiesen haben (Zeller

waren; sie haben vielmehr nur den Boden für die neuen Lehren urbar und empfänglich gemacht. Doch sind die letzten Ausläufer der Stoa, Seneca, Epiktet und Mark Aurel, nur noch einen Schritt von der Ethik des Urchristentums entfernt. Darum mündete denn auch der Stoizismus notwendig in das Christentum ein; das Aufleuchten des letzteren bedeutete ein völliges Verlöschen der altersschwachen Stoa; denn ihre praktische Philosophie fand in den Lehren der Apostel einen vollen und reintönenden Ausklang.

Aber auch das zweite charakteristische Merkmal der Stoa, das Zurückgreifen auf Sokrates und einzelne Vorsokratiker, erklärt sich, freilich nur als mitbeeinflussender Faktor, aus ihrem

---

a. a. O. 30[4]) sich standhaft geweigert hat, das Bürgerrecht Athens zu erwerben (Plut. St. repugn. cap. 7), wenn er ferner seinen gleichfalls aus Citium stammenden Schüler Persaeus — dessen Name doch deutlich auf einen semitischen Ursprung hinweist — allen anderen Schülern vorzog — vgl. Pap. Ercol. Col. XII: Μάλιστα μὲν οὖν τῶν μαθητῶν ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ἠγαπᾶτο ὁ Περσαῖος — so werden wir in diesen immerhin auffälligen Thatsachen denn doch etwas mehr als eine sonderbare Schrulle Zenos erblicken müssen. Nicht unwesentlich fällt endlich noch ins Gewicht, daß Zenos Vater ein bedeutender Handelsherr gewesen ist, ja daß Zeno selbst, falls die betreffende Notiz Glauben verdient, in seiner Jugend einen schwunghaften Purpurhandel betrieben haben soll, der ihn öfters nach Phönizien geführt hat, vgl. D. L. VII, 2: Πορφύραν ἐμπεπορευμένος ἀπὸ τῆς Φοινίκης. Der Großhandel im allgemeinen und das Purpurgeschäft insbesondere lag fast ausschließlich in phönizischen Händen; Citium selbst, die Geburtsstadt Zenos, stand in ständiger Verbindung mit Phönizien, D. L. VII, 6: οἱ ἐν Σιδῶνι Κιτιεῖς. Nach alledem kann man Suidas s. v. Ζήνων, der erläuternd ausführt: Φοῖνιξ δ' ἐπεκλήθη ὅτι Φοίνικες ἔποικοι τοῦ πολιχνίου ἐγένοντο nur einen sehr fragwürdigen Wert beimessen. Diese erklärende Notiz beweist nichts weiter, als daß auch Suidas allenthalben dieses „Φοῖνιξ“ vorgefunden und sich daran gestoßen haben mag. Nach alledem hat also der phönizische Ursprung sehr viel für sich. Es wäre zu wünschen, daß diese Frage, in der wir nur eine Anregung, kein abschließendes Urteil abgeben wollen, recht bald eine endgültige Beantwortung fände. Verschweigen wollen wir nicht, daß wir auch dann, wenn selbst der Semitismus Zenos zweifellos feststünde, uns keineswegs dazu verstehen könnten, mit Creutzer, Symbolik II, 346 Note, in der Philosophie der Stoa phönizische Spuren zu erkennen.

Streben nach einer populären, praktischen Philosophie. Die Ideenlehre Platos, wie die abstrakte Philosophie des Aristoteles gingen denn doch wohl über die Perzeptionskraft des griechischen Volkes hinaus; der gebildete Grieche vermochte sich, sofern er nicht geradezu streng philosophisch geschult war, wohl kaum zu jener Gedankenhöhe emporzuschwingen, die zum vollen Erfassen platonischer und aristotelischer Theorien erforderlich ist. Plato und Aristoteles sind ja selbst im Mittelalter, wo doch namentlich der Aristoteles-Kultus ins Ungeheuerliche gesteigert wurde,[4]) stets der ausschließliche Sonderbesitz der Fachphilosophen oder der philosophierenden Theologen geblieben. Man kennt zwar gebildete Laien, ja sogar zahlreiche Dichter, die sich der stoischen oder epikureischen Schule zugezählt haben; aber Platoniker und Aristoteliker hat der Laienstand nicht abgegeben. Die Stoa mußte also eine praktische Richtung in der Philosophie einschlagen, wollte sie mit dem Volke als solchem Fühlung gewinnen; für eine solche Richtung boten aber Plato und Aristoteles keinen Anhalt.

Außer diesem immerhin beachtenswerten Motiv waren indeß für das Zurückgehen der Stoa auf ältere philosophische Systeme noch andere, tiefer liegende Momente maßgebend und entscheidend. Die Leuchtkraft des hellenischen Geistes war mit dem hellstrahlenden philosophischen Dreigestirn: Sokrates, Plato und Aristoteles erschöpft. Aristoteles hatte die höchste Staffel des abstrakten Denkens erstiegen, die ein Grieche bei dem damaligen primitiven Stand der Wissenschaften und den beschränkten Hilfsmitteln derselben einerseits, wie bei dem immerhin etwas unfreien, niemals ganz voraussetzungslosen Gesichtskreis des griechischen Stammes andererseits, jemals überhaupt erklimmen konnte. Über Aristoteles konnte zu jener Zeit kein Grieche mehr hinausgelangen. Für die Epigonen, die ein gedankenloses, eklektisches Nachbeten verschmähten, die vielmehr eine systembildende Energie in sich verspürten, gab es daher nach Aristoteles kein Weiter mehr, sondern nur noch ein Zurück!

---

[4]) Vgl. m. Willensfreiheit und ihr Verhältnis zur göttlichen Praescienz und Providenz bei den jüd. Philosophen des Mittelalters, Berlin, 1882, S. 41 ff. und S. 139.

Was war also natürlicher, als daß Zeno, der Jünger dreier einseitig-sokratischer Schulen, zunächst auf Sokrates zurückging? [5]) Der Glorienschein, der das mythenumwobene Haupt dieses großen Weisen umstrahlte, mag auf den mystisch angelegten Zeno [6]) einen ganz besonderen Zauber ausgeübt haben. Nicht weniger imponierte der Popularphilosoph und Tugendheld Sokrates dem Cyniker in Zeno, so daß sich die Rückbildung, welche die cynische Ethik durch Zeno in sokratischem Sinne erfahren hat, sehr wohl erklärt. Denn das ist offenbar, daß der Stifter der Stoa sich redlich abmüht, die Unebenheiten der cynischen Ethik, wenn auch ohne völlige Verleugnung ihres cynischen Grundcharakters, zu glätten und abzufeilen, um sie nur der sokratischen entschiedener anzunähern.

So viele Beziehungspunkte aber Zeno mit der Ethik des Sokrates auch haben mochte, so wenig konnte ihn die sokratische Philosophie als Ganzes, wenn überhaupt von einem fertigen sokratischen System die Rede sein kann, vollauf befriedigen. Schon die Dürftigkeit und Unzulänglichkeit der sokratischen Physik konnte Zeno unmöglich zufrieden stellen. Die Physik aber bildete in der alten Stoa, ja sogar schon bei Zeno [7]) einen, wenn auch

---

[5]) Belege bei Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie, Göttingen 1840, S. 358 und 364. Für Zenos sokratische Methode des Disputierens sind die Beispiele bei D. L. VII, 17 ff. bezeichnend. Auch hat der Stifter der Stoa, wie die meisten seiner Nachfolger, Diatriben verfaßt, ibid. 34. Besonders charakteristisch für seine sokratische Manier ist die Thatsache, daß man in späterer Zeit bei einzelnen Aussprüchen geschwankt hat, ob sie von ihm oder von Sokrates herrühren, so ibid. 26: οἱ δὲ Σωκράτους τοῦτο εἶναι.

[6]) Zu den mystischen Neigungen Zenos gehören: der Dämonenglaube, die Sucht zum Allegorisieren, die phantastische Ausmalung der Unterwelt, Lactanz, de vita beata VII, 13. Mag dies alles auch nur, wie Wellmann in Fleckeisens Jahrbüchern 1873 S. 477 richtig ausführt, eine Konzession der Stoa an die Volksanschauung sein, so steckt doch immerhin noch ein gut Stück Mystizismus darin.

[7]) Die Einteilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik hat schon Zeno in die Stoa eingeführt, vgl. D. L. VII, 39: οὕτω δὲ πρῶτος διεῖλε Ζήνων ὁ Κιτιεύς. Über die Stufenfolge und Rangordnung dieser drei Teile herrschten wohl unter den Stoikern verschiedene

mit der Ethik nicht völlig gleichberechtigten, so doch unmittelbar hinter der Ethik stehenden Hauptbestandteil der Philosophie.

Bei einer Überschau der vorsokratischen Schulen mochte das herb abgeschlossene, konsequent durchgeführte, auf zwingender Gesetzmäßigkeit beruhende physikalische System Heraklits Zeno um so mehr ansprechen, als es — mutatis mutandis — mit der starren Unbeugsamkeit und trotzigen Prinzipienfestigkeit des Cynikers eine gewisse Wahlverwandtschaft hatte. Zudem waren Namen und Lehren Heraklits mit einem sagenhaften Nimbus umgeben, der auf den grübelnden, mystisch angelegten Zeno eine ganz besondere Anziehung ausgeübt haben dürfte. Und hatte Heraklit zu Zenos Zeiten auch noch nicht den Beinamen „der Dunkle", so waren doch dessen orakelhafter Ton und prägnanter Satzbau damals schon sprichwörtlich.[8]) Für den originalitätslüsternen Zeno, der ja durch frappierende Gedankensprünge und fremdklingende Redewendungen zu bestechen suchte,[9]) mußte daher der Anreiz, dieses

---

Auffassungen, doch stand die Physik bei ihnen allgemein in höherem Ansehen als die Logik. Nur darüber wurde lebhaft gestritten, ob der Physik oder der Ethik der Vorrang gebührt. Es ergiebt sich indeß aus dem Inneren des stoischen Systems heraus, daß die Ethik den ersten Platz einnehmen müsse, da sie in jedem teleologischen oder praktischen System an der Spitze der Philosophie stehen muß; vgl. übrigens Zeller a. a. O. 61[3].

[8]) Lukrez, I, 639 spricht zuerst von der bekannten Dunkelheit Heraklits; das bleibende Epitheton des Ephesiers „ὁ σκοτεινός" findet sich indeß erst bei Pseudo-Aristot. de mundo, cap. 5 und Clemens Alexander, Stromata I, 571. Freilich hatte auch schon Aristoteles den Lapidarstil und die sonderbare Satzgliederung Heraklits bemängelt, Rhetor. III, 5 und Eth. Nicom. VII, 4; s. Zeller I[4], 570[1].

[9]) Die Originalitätshascherei in deu Wortbildungen wird Zeno sehr häufig zum Vorwurf gemacht, so Galen, de diff. puls. Bd. VIII, 642 ed. Kühn: Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεὺς ἔτι πρότερον ἐτόλμησε καινοτομεῖν τε καὶ ὑπερβαίνειν τὸ τῶν Ἑλλήνων ἔθος ἐν τοῖς ὀνόμασιν. Chrysipp sah sich veranlaßt, den Begründer seiner Schule in einem besonderen Traktat: περὶ τοῦ κυρίως κεχρῆσθαι Ζήνωνα τοῖς ὀνόμασιν D. L. VII, 122 gegen diesen Vorwurf in Schutz zu nehmen (Krische a. a. O. 361). Bekannt ist die vernichtende Bemerkung Ciceros über Zeno „*non tam rerum inventor fuit, quam novorum verborum*" de fin. III, 2 und ähnlich V, 20;

heraklitische Dunkel zu erhellen, um so verlockender sein, als die knappe Sentenzsprache und der kühne Bilderreichtum des Ephesiers auch für die bekannte Allegorisierungssucht des Stifters der Stoa eine willkommene Ausbeute geboten haben. Für die Anlehnung der zenonischen Physik an die heraklitische, die uns ausdrücklich bezeugt ist,[10]) werden daher diese Gesichtspunkte maßgebend gewesen sein.

Allein gerade in dieser Verhältnisbestimmung der Stoiker zu Heraklit ist mehr als billig, namentlich von Lassalle[11]) gesündigt worden. Ist es doch überhaupt das traurige Schicksal der alten Stoiker, daß sich kein einziges ihrer überzahlreichen Werke intakt erhalten hat, so daß sich die Nachwelt ihre Kenntnis des stoischen Lehrsystems teils aus den Schriften gedankenloser Kompilatoren, teils und besonders aus tendenziös zugespitzten, vielfach geflissentlich entstellten Berichten der Gegner der Stoa mühsam herholen und zusammenlesen mußte. Was Wunder also, wenn wenig kritische Köpfe, wie Fabricius,[12]) Heinsius, Lipsius,

---

Tusc. quaest. V, 11; de leg. I, 13; Acad. prior. I, 10 und II, 5. Im übrigen urteilte Cicero über die ganze Stoa nicht viel glimpflicher, wenn er ihr die Worte entgegenschleudert: *ex omnibus philosophis Stoici plurima novaverunt*, de fin. III, 2; IV, 3 und V, 8. Bis zu einem gewissen Grade ist dieser Vorwurf berechtigt, wenn auch Plutarch darin viel zu weit geht, indem er ihnen — Comm. not. cap. 20 Ende — nachweisen will, dass sie ἐπιθυμίᾳ καινολογίας fast durchweg gegen den gesunden Menschenverstand gesündigt hätten. Vollends unberechtigt und übertrieben ist die dem Polemo in den Mund gelegte Schmähung, die dieser gegen Zeno ausgestoßen haben soll, indem er ihn geradezu des Diebstahls zieh, D. L. VII, 25 (citiert oben Note 3).

[10]) Numenius bei Euseb. praep. evangel. XIV, 5 und Arius Didym. ibid. XV, 20 (fr. phys. 39, Diels 471): Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν (corr. Wellmann) καθάπερ Ἡράκλειτος.

[11]) Ferd. Lassalle, die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesus, Berlin 1858 passim.

[12]) Ältere brauchbare, wenn auch vielfach überwundene und veraltete Werke über den Stoizismus sind: Lipsius, manuductio ad Stoicam philosophiam, Antv. 1604; Joh. Alb. Fabricius, disputatio de cavillationibus Stoicorum, Lips. 1692; Dan. Heinsius, Orationes

Brucker und in gewissem Betracht auch noch Tiedemann mit dem Stoizismus nichts Rechtes anzufangen wußten. Aber in unserem eminent kritischen Zeitalter, in dem man an alle Berichte Sonde und Seziermesser anzulegen pflegt, ist es durchaus verfehlt, die Stoiker auf einzelne lose Analogien hin zu sklavischen Schleppträgern und seichten, verwässernden Kommentatoren heraklitischer Physik herabzuwürdigen. Die Stoa war vielmehr die weitaus selbständigste Schule der nacharistotelischen Philosophie!

Wohl entlehnte Zeno der heraklitischen Physik einzelne Grundanschauungen, die er dann mit aristotelischen Lehren verquickte; aber andererseits haben auch die Stoiker so manchen eigenen physikalischen Gedanken in den dunklen Heraklit etwa in der Weise hineingedeutet, wie sie ihre theologischen Lehren in Homer, Hesiod und die Orphiker hineinzuinterpretieren liebten.[13])

Freilich standen die Stoiker auch bewußt oder unbewußt

---

de philosophia Stoica, Lugd. Bat. 1627. Wichtig ist auch Salmasius Commentar zu Simplicius Comm. in Enchir. Epict., Lugd. Bat. 1640, und Gatakers Ausgabe des Mark Aurel, Cantabrig. 1653. Auch Buddeus, introductio ad philosophiam Stoicam, vor seiner Ausgabe des Mark Aurel, Leipzig 1719, verdient Beachtung. Hingegen ist die preisgekrönte Arbeit von Tiedemann, System der stoischen Philosophie, Leipzig 1776, nur eine Kompilation ohne erheblichen selbstständigen Wert.

[13]) Über die Allegorien der Stoiker s. Zeller III, 1³, 322 ff. Daß Zeno selbst schon Allegorie und Mythendeutung gepflegt hat, ist ausdrücklich bezeugt, Cicero de nat. deor. I, 14 und III, 24: *primus Zeno, post Cleanthes, deinde Chrysippus commentitiarum fabularum reddere rationem* (*sc. molestiam suscepit*). Noch nachdrücklicher wird diese Neigung Zenos betont bei Minut. Felix, Octavius, cap. 18, p. 59 Oxf.: *Zenonemque interpretatione physiologiae in Hesiodi, Homeri, Orpheique carminibus imitatur* (*Chrysippus*). Freilich hat der Stifter der Stoa diese, dem Cynismus entlehnte Liebhaberei nicht in so ausgedehntem Maße kultiviert wie Kleanthes und wie namentlich Chrysipp. Letzterer gilt für den Hauptvertreter dieser Richtung, s. Seneca de benefic. I, 3 und Creuzer, Symbolik IV, 676; er hat auch wohl viele Mythen heraklitisch gedeutet, Philodem de pietate (Herkulan. Bruchstück) p. 81 Gomperz: καὶ τοῖς Ἡρακλείτου συνοικειῶν.

unter dem überwältigenden Druck des Aristoteles; dem mächtigen Einfluß des Stagiriten konnte sich füglich keine nacharistotelische Schule mehr ganz entziehen. Dieser geistige Weltherrscher hatte gewisse philosophische Formeln und Satzungen diktiert, die für die Nachwelt eine unverbrüchliche Gesetzeskraft hatten. Gleichwohl ging Siebeck[14]) zu weit, wenn er unter unzutreffender Berufung auf Überweg und Zeller behauptet, die Stoiker seien in gewissem Sinne nur Fortbildner der aristotelischen Philosophie gewesen; sie waren vielmehr thatsächlich nichts weniger als Freunde oder Anhänger des Stagiriten. So fügsam und geschmeidig sie dem dunkeln Ephesier, dessen Einfluß auf die Stoa Siebeck viel zu gering anschlägt, sich angenähert haben, so spröde und ungelenk, ja fast feindlich standen sie dem klaren Stagiriten gegenüber. Sie fügen selbst anerkannte aristotelische Wahrheiten augenscheinlich mit einem gewissen Widerwillen und auch nur dann in ihr System ein, wenn ein geflissentliches Sichhinwegsetzen über Aristoteles als cynische Wissensscheu gedeutet werden könnte. Im übrigen verdient nur noch festgehalten zu werden, daß die Stoiker in ihren Anlehnungen nicht sehr exklusiv und wählerisch waren, daß sie vielmehr von jedem Philosophen das übernahmen, was nur irgend in den Rahmen ihres Systems hineinpaßte.[15])

---

[14]) Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen, Halle 1873, S. 190 ff. überschätzt in demselben Maße den aristotelischen Einfluß auf die Stoa, als er den Heraklits unterschätzt. Sieht man sich Zellers Worte III, 1³, 361 genauer an, so wird man das von Siebeck Behauptete darin nicht finden können. Es heißt dort nur: „In formeller Beziehung hatte dieses (stoische) System der peripatetischen Philosophie am meisten zu verdanken; seinem materiellen Inhalte nach lehnte es sich nächst dem Cynismus am unmittelbarsten an Heraklit an". Aber selbst Überwegs Worte (Grundriß der Geschichte der Philosophie 3. Aufl. I, 196), die Siebeck für sich citiert, lassen eine so weitgehende Deutung nicht zu. Es verdient übrigens Beachtung, daß Heinze jenen Passus in die sechste Auflage des Überwegschen Buches nicht aufgenommen hat.

[15]) Es finden sich in den stoischen Lehrsätzen Anklänge an Diogenes von Apollonia, die Pythagoreer und vor allem an die hippokratischen Mediziner, was passenden Orts nachgewiesen werden soll.

Wie selbständig aber die Stoa trotz dieses scheinbaren Eklektizismus ihr System ausgebildet hat, das zeigt sich in keinem Teile ihrer Philosophie markanter und augenfälliger, als in ihrer Psychologie. Wenn Riehl mit Recht behaupten konnte,[16]) Kants kritische Philosophie kenne gar keine Psychologie, so kann man von der dogmatischen Philosophie der Stoa umgekehrt aussagen: das ganze feingegliederte, konsequent ineinandergefügte stoische System der Philosophie beruht wesentlich und vorzüglich auf der Psychologie. Die leitenden Motive der stoischen Physik und Metaphysik sind vorzugsweise psychologische; den Grundzug ihrer sensualistischen Erkenntnißtheorie bildet wiederum nur die Psychologie; das eigentliche Wesen ihrer Ethik, die stark ausgebildete Lehre von den Affekten, ruht endlich erst recht auf psychologischer Basis.[17])

---

[16]) Riehl, der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung etc. Leipzig 1876, S. 8.

[17]) Einen ähnlichen Gedanken führt Suidas s. v. φιλοσοφία aus, daß nämlich eine durchgreifende Erkenntnis der Seele die Grundlage der ganzen Philosophie bilde, sodaß die Psychologie zum wahren Verständnis der Physik, Logik und Ethik führe: καὶ ἡ ἀληθεστάτη γνῶσις τῆς ψυχῆς πρὸς πᾶσαν φιλοσοφίαν συμβάλλεται . . . . συμβάλλεται δὲ ἡμῖν καὶ πρὸς τὴν φυσικήν κτλ. Man wird nicht fehlgehen, wenn man hier eine stoische Quelle vermutet, an die sich Suidas gehalten hat, weil man gar nicht selten nach einem philosophischen Stichwort bei Suidas glattweg eine stoische Definition antrifft, so z. B. eine ganz frappante, speziell Chrysipp angehörige Wendung: φαντασία δὲ τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις, die man bei Suidas s. v. φαντασία ohne Namensnennung Chrysipps findet. Auf ähnliche auffällige Beispiele von stoischen Redewendungen bei den philosophischen Artikeln des Suidas werden wir noch gelegentlich aufmerksam machen. Der Gedanke liegt also gar nicht fern, daß er auch s. v. φιλοσοφία eine stoische Quelle oder doch eine stoische Äußerung — da Bücher älterer Stoiker ihm nicht mehr vorlagen — exzerpiert hat, zumal die oben citierte Wendung in den Rahmen der stoischen Psychologie genau hineinpaßt. Bemerkenswert ist hierbei nur noch, daß auch in neuerer Zeit Beneke und Waitz dafür eingetreten sind, die Psychologie als Grundwissenschaft der gesamten Philosophie anzusehen, vgl. Volkmann, Lehrbuch der Psychologie, Köthen 1876 (2. Aufl.) I, 52.

Für den Bearbeiter der „Psychologie der Stoa" ergiebt sich somit die Notwendigkeit, den Spuren ihrer Seelenlehre in allen drei Teilen der Philosophie nachzugehen, sowie nach Möglichkeit auszusondern, was sich aus jedem dieser Teile für die Psychologie ergiebt. Faßt man aber das Verhältnis dieser drei Teile der Philosophie zur Seelenlehre unter einem allgemeinen Begriff zusammen, so ergiebt sich folgende Einteilung: Die Psychologie beschäftigt sich in der Physik und Metaphysik mit dem Wesen, in der Erkenntnißtheorie mit der Denkthätigkeit, in der Ethik mit der Empfindungsthätigkeit der Seele.[18])

Im Verlauf unserer Darstellung wird sich oft genug die Notwendigkeit herausstellen, auch auf andere, mit der Psychologie scheinbar nur lose zusammenhängende stoische Lehren einige Streiflichter fallen zu lassen. Allein diese unvermeidlichen Abschweifungen, die sich übrigens nur auf das zum vollen Verständnis der Psychologie Erforderliche erstrecken werden, sind durch die Natur der stoischen Philosophie sehr wohl gerechtfertigt, ja sogar dringend geboten. Denn jener absolute Determinismus, den die Stoa verkündet und der ihrem ganzen System ein gewisses eigentümliches Gepräge verleiht, zieht sich auch durch das ganze Gewebe ihrer philosophischen Gedanken. Wie sich nach den Stoikern alles in der Natur mit zwingender Gesetzmäßigkeit und unausbleiblicher Notwendigkeit vollzieht, so sind auch in der stoischen Philosophie alle Lehren mit eiserner Konsequenz aneinander gekettet. Man kann nicht wohl einen Ring herausgreifen, ohne die übrigen nachzuziehen. Auf die eine Lehre baut sich mit starrer Fatalität die andere auf; ihr ganzes System will aus einem Gusse sein, will eine untrennbare Einheit darstellen. Den Schlußring dieser fest und sorgfältig ineinander gefügten Kette bildet aber die Psychologie. Aus diesem Grunde werden wir auch den ersten Teil unserer „Psychologie der Stoa", der

---

[18]) Es empfiehlt sich für uns insbesondere, mit dem physikalischen bezw. anthropologischen Teil der Psychologie zu beginnen und dann zur Erkenntnißtheorie überzugehen, weil man zuvörderst das Wesen der Seele festgestellt haben muß, bevor man die Thätigkeiten derselben auseinandersetzt.

sich mit der metaphysischen bezw. anthropologischen Seite der Seele zu befassen haben wird, die bemerkenswertesten physikalischen Bestimmungen der Stoa voranschicken müssen, weil nach stoischer Ansicht ein festgegliederter Zusammenhang zwischen der Natur des Kosmos und der des Menschen besteht, ein Zusammenhang, der in einem Anhang aufgezeigt werden soll.

Ob es aber nach der erschöpfenden Darstellung Zellers und der bedeutsamen „Geschichte der Psychologie" Siebecks noch angezeigt sei, die Psychologie der Stoa in einer Spezialforschung zusammenzufassen, kann im Zeitalter der Monographien nicht zweifelhaft sein. Wird sich doch überhaupt nach der umfassenden „Philosophie der Griechen", die wir von der Meisterhand Zellers besitzen, jede zukünftige Forschung auf diesem Gebiete in unabsehbarer Zeit darauf beschränken müssen, Einzelfragen der griechischen Philosophie eingehender zu beleuchten, als es in einer solchen Gesamtübersicht möglich und statthaft ist. Und mag auch die Nachlese zuweilen nur eine dürftige sein, so ist doch die Wissenschaft für jedes, dem Schoße dunkler, längstentschwundener Zeiten abgerungene Samenkörnchen dankbar.

Ein prinzipielles Hinausgehen über die Darstellung Zellers schien uns insofern geboten, als wir dem allgemeinen Überblick über die Lehren der Gesamtstoa noch eine Spezialforschung über die Lehrmeinungen der einzelnen stoischen Schulhäupter angefügt haben.

Zum Schlusse noch ein tief gefühltes Dankeswort an unsern hochverehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Eduard Zeller, der unsere Arbeit durch immer bereite Belehrung und Unterstützung wohlwollend gefördert hat.

Teil I.

Metaphysik.

Kap. I.

Monismus und Materialismus.

Die Stoiker waren nicht die ersten unter den griechischen Philosophen, die der aufkommenden oder herrschenden dualistischen Ansicht von Geist und Materie entgegengetreten sind. Schon der Apolloniate Diogenes hatte, wie jetzt allgemein angenommen wird,[19]) dem zwar nach Klarheit ringenden, aber in seiner primitiven Fassung noch verschwommenen Dualismus des Anaxagoras einen nicht weniger verschwommenen altjonischen Monismus entgegengesetzt. In demselben Maße aber, als sich der Dualismus bei Plato und namentlich bei Aristoteles schärfer und entschiedener ausgebildet und zugespitzt hatte, mußten auch die jenem Dualismus schroff entgegentretenden Stoiker einem ausgesprochenen, von Halbheiten und Unklarheiten durchaus freien Monismus huldigen. Und in der Tat sind denn auch die Stoiker pure, wenn auch von den Atomisten und Epikureern wesentlich verschiedene Materialisten und Monisten. Nur das Körperliche ist wirklich, und alles Wirkliche, wie das Urpneuma, die Gottheit, die Welt, die Seele, die Luft, die Stimme, ja selbst Eigenschaften wie Tugenden und Fehler, endlich sogar alle Ursachen[20]) müssen nach stoischer An-

---

[19]) Vgl. Brandis, Geschichte der gr.-römischen Philosophie I, 272 und Zeller I[4], 253[2].

[20]) Daß die Stoiker selbst jeder bewirkenden Ursache Körperlichkeit beigemessen haben, beruht wesentlich auf ihrer physikalischen Grundvoraussetzung, daß alle Geschehnisse auf Strömungen und Gestaltungen des Pneumas zurückgeführt werden müssen vgl. Plut. placita phil. I, 11 (Aëtius bei Diels p. 310): οἱ Στωικοὶ πάντα τὰ αἴτια σωματικά· πνεύματα γάρ. Stob. eclog. phys. I, 336 Heeren (Ar. Didymus bei Diels 457) schreibt diese Ansicht καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα Zeno zu,

sicht notwendig Körper sein. Denn alles was ist oder geschieht hat eine vorangegangene Strömung oder Spannung (τόνος) zur unmittelbaren Ursache. Diese Strömung oder Spannung des Pneumas ist die bewegende Ursache der Materie und als solche das leitende Prinzip des Weltalls.

Nach stoischer Ansicht kann aber Körperliches nur von Körperlichem bewegt werden,[21]) folglich muß auch die bewegende Ursache und somit alles Wesenhafte und wahrhaft Seiende bedingungslos Körper sein.

Freilich begingen die Stoiker dadurch eine gewisse Inkonsequenz, daß sie dem Gedachten (λεκτόν), der Zeit, dem Ort und dem das Weltgebäude umspannenden leeren Raum doch eine bedingungsweise Unkörperlichkeit insofern beigemessen haben,[22]) als

---

was um so mehr Glauben verdient, als er ibid. 338 Ähnliches auch von Chrysipp berichtet. Vgl. noch Sextus Empir. adv. mathem. IX, 211: εἴγε Στωικοὶ μὲν πᾶν αἴτιον σῶμά φασι σώματι.

21) Cic. Acad. I, 11 im Namen Zenos ... *nec vero, aut quod efficeret aliquid, aut quod efficeretur* (corr. Ritter, Gesch. der Phil. Bd. III, 577: *in quo efficeretur aliquid*) *posse esse non corpus.* Plut. plac phil. IV, 20 (Aëtius Diels 410): οἱ δὲ Στωικοὶ σῶμα τὴν φωνήν· πᾶν γὰρ τὸ δρῶν ἢ καὶ ποιοῦν σῶμα .... ἔτι πᾶν τὸ κινοῦν καὶ ἐνοχλοῦν σῶμά ἐστι. D. L. VII, (50 und) 150. Sen. ep. 117: *quod fit et quod facit corpus est*, ähnlich ep. 106: *quidquid facit, corpus est;* s. noch ep. 113; *Simplicius in Arist. Categ.* (Schol. Brandis p. 68); οἱ Στωικοὶ τῶν μὲν σωμάτων σωματικὰς τῶν δὲ ἀσωμάτων ἀσωμάτους εἶναι λέγουσι τὰς ποιότητας. Vgl. noch Nemesius de nat. hom. cap. 2 und Gregor Nyssensis de anima cap. 3.

22) Sext. Emp. adv. Math. X, 218: τῶν δὲ ἀσωμάτων τέσσαρα εἴδη καταριθμοῦνται, ὡς λεκτόν, καὶ κενόν, καὶ τόπον, καὶ χρόνον. Über die Unkörperlichkeit des λεκτὸν s. Zeller III, 1^3, 86^3 und 122^3; Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, I, 420 ff. Die Körperlosigkeit der Zeit hat namentlich Chrysipp — abweichend von Heraklit bei. Sext. Emp. adv. M. X, 216 — scharf betont, vgl. D. L. VII, 141: ἔτι δὲ καὶ τὸν χρόνον ἀσώματον, und Sext. M. X, 218. Über das Wesen der Zeit nach stoischer Auffassung s. Plut. plac. phil. I, 21 = Stob. ecl. I, 250 (Aëtius Diels 318); Plut. comm. not. cap. 40; Pseudo-Galen hist. phil. XIX, 262 ed. Kühn. Interessant ist der etymologische Beweis, den Chrysipp für die Ewigkeit der Zeit erbracht hat,

sie diesen vier unkörperlichen Dingen kein absolutes Sein zuerkennen wollten. Man wird hierbei an aristotelische Einflüsse

indem er 'Αἰών in ἀεὶ ὤν zerlegte, vgl. Varro de ling. lat. IV, 3. Die Unentstandenheit der Zeit behaupten indeß die Stoiker im allgemeinen, vgl. Stob. I, 250 (Aëtius Diels 318): οἱ Στωικοὶ χρόνου οὐσίαν αὐτὴν τὴν κίνησιν, οἱ πλείους ἀγένητον τὸν χρόνον. Auf eine Differenz zwischen Zeno und Chrysipp hinsichtlich der Definition des Zeitbegriffs weist Simplicius hin, in Arist. categ. Schol. Brandis S. 80: Τῶν δὲ Στωικῶν Ζήνων μὲν πάσης ὁπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπε, Χρύσιππος δὲ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως. Daß aber die Zeit trotz ihrer Körperlosigkeit nach stoischen Begriffen doch etwas an sich Seiendes, nicht bloß Accidentielles bedeutet, hat Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, Berlin 1864, S. 301 näher ausgeführt. Die Belege für die Körperlosigkeit des die Welt umspannenden leeren Raumes sind überaus zahlreich. Die Stoiker behaupten, daß es innerhalb unserer Welt absolut nichts Leeres geben könne. Sie unterscheiden daher das Weltall vom Weltganzen: διαφέρειν τὸ πᾶν καὶ τὸ ὅλον. Das πᾶν ist das Weltall einschließlich des unser Weltgebäude umgebenden unbegrenzten leeren Raumes, während das ὅλον unsere Erscheinungswelt ausmacht und nichts Leeres enthält. Denn unser Weltgebäude ist von der Luft erfüllt; diese aber ist selbst Körper und enthält nichts Leeres, Plut. plac. phil. IV, 19 = Pseudo-Galen h. ph. XIX, 312 K.: οἱ δὲ Στωικοί φασι τὸν ἀέρα .... συνεχῆ εἶναι δι' ὅλου, μηδὲν κενὸν ἔχοντα. Weitere Stellen bei Plut. plac. phil. I, 2 und II, 1, 9 (Diels 315, 16, 28 und 338). Plut. Stoic. rep. cap. 44 und Comm. not. cap. 30 und 41; Stob. I, 406 ff. 260 ff. und 390 ff.; Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 15; Galen X, 259 K. und Ps.-Galen XIX, 262 K; D. L. VII, 140: Hippol. refut. haer. I, 20: μηδὲν εἶναι κενόν. Sext. Emp. Pyrrh. III, 124 und adv. math. VIII, 214, IX, 332 und X, 3. Im übrigen hat schon Zeno das Leere ein περιέχον τὸν οὐρανὸν genannt, Themist. Schol. in Arist. phys. f. 40b, ed. Brandis p. 380 und Chrysipp ibid. f. 42, p. 383 ed. Brandis; Simplic. in Arist. phys. 157b und zu de coelo 55a. Alles Unkörperliche ist gleich geartet (D. L. VII, 141: εἶναι δὲ καὶ ταῦτα ἀσώματα, ὅμοια) und kann nicht von den Sinnen, sondern nur durch den Verstand wahrgenommen werden (D. L. VII, 52 u. ö.). Denn nur die φαντασία verleiht dem Unkörperlichen Wesenhaftigkeit vgl. Olympiodor Phil. Schol. in Plat. Phaedr. p. 28 ed. Fincke: διὸ καὶ ὁ φιλόσοφος χορός, ὁ τῶν Στωικῶν, κατὰ φαντασίαν διὰ τὸ ἐνεργεῖν σῶμα τὸν θεὸν ὑπέλαβον· αὐτὴ γὰρ τοῖς ἀσωμάτοις σώματα περιτίθησι.

denken müssen, denen sich die Stoiker niemals ganz entziehen konnten. Natürlich verfehlten die zahlreichen Gegner der Stoa nicht, auf diesen bedenklichen Widerspruch schadenfroh hinzuweisen, so daß der Stoiker Basilides sich später veranlaßt sah, diese ungenügend motivierte Einschränkung des Materialismus seitens seiner Vorgänger fallen zu lassen und rundweg zu erklären: Es giebt schlechthin nichts Unkörperliches.[23])

Allein allzuscharf darf man wegen dieser Inkonsequenz mit dem Stoizismus nicht ins Gericht gehen, wenn man bedenkt, daß sich gewisse Widersprüche selbst in die vollendetsten Systeme einzuschleichen und dort derartig festzunisten pflegen, daß sie dem innerhalb jenes Systems Stehenden niemals so recht zum Bewußtsein kommen, sondern erst von dem fernstehenden feinspürigen Gegner aufgedeckt werden. Man braucht dabei nicht einmal an jene zahlreichen Widersprüche zu denken, in welche die platonische Philosophie durch ihre eigenartige Verquickung von tiefernstem, grübelndem Denken und heiter spielender dichterischer Phantasie naturgemäß auf die Dauer geraten mußte. Haben sich doch selbst jene Systematiker κατ' ἐξοχήν, die in der Geschichte der Philosophie hervorragende Wendepunkte bilden: Aristoteles, Spinoza und Kant manche Inkonsequenzen entschlüpfen lassen, die erst nach Jahrzehnten bezw. Jahrhunderten aufgespürt worden sind!

Keinesfalls aber berechtigt dieser nicht sehr erhebliche innere Widerspruch im Materialismus der Stoa zu der gewagten Behauptung Lange's,[24]) die stoische Physik sei recht eigentlich gar nicht materialistisch zu nennen, da ihr der entscheidende Zug, die rein materielle Natur der Materie fehle. Ist doch die

---

[23]) Sext. Emp. Math. VIII, 258: . . . ἀλλὰ καὶ οἱ Στωικοί, ὡς οἱ περὶ τόν Βασιλείδην, οἷς ἔδοξε μηδὲν εἶναι ἀσώματον.

[24]) Vgl. Lange, Geschichte des Materialismus, S. 72. Schon Volkmann a. a. O. S. 109 bemerkt: „der Materialismus der Stoiker kann, trotz seiner Wendung zum Monismus, in rein psychologischer Beziehung nicht bezweifelt werden“. Dieser Einschränkung des stoischen Materialismus, den man im Ernste nicht wohl bezweifeln kann, bedurfte es gar nicht; vgl. übrigens was Zeller a. a. O. S. 125 gegen Lange vorbringt.

Kraft d. h. das die Dinge Bewegende und Gestaltende, mag sie nun Spannung (τόνος), Gottheit, Verhängnis oder vernünftige Keimkraft (σπερματικὸς λόγος) heißen, immerhin ein körperhaftes Pneuma und somit Materie. Daß aber dieses beseelende und bewegende Pneuma der reinste und subtilste Körper ist, thut doch seiner materiellen Natur keinen Eintrag! Allerdings ist der Materialismus der Stoiker, der als Postulat ihrer praktischen Philosophie gelten kann, kein mechanischer, vielmehr ein vorzugsweise dynamischer, und darin liegt die gewaltige Kluft zwischen der stoischen und atomistisch-epikureischen Weltanschauung. Die Idee der Kraft steht den Stoikern zweifelsohne unweit höher als der träge, formlose Stoff. Allein Stoff und Kraft bilden ihnen keinen dualistischen Gegensatz, keine abtrennbare Zweiheit, sondern eine engverschlungene immanente Einheit. Als Sonderexistenz giebt es für sie weder einen Stoff ohne Kraft, noch eine Kraft ohne Stoff.[25]) Es war eine rein formelle Kon-

[25]) Für das absolute Gebundensein des Stoffes an die Form, aber auch der Form an den Stoff, welches letztere die Stoiker im Gegensatz zu Aristoteles behauptet haben, besitzen wir eine ganze Reihe meist späterer, aber darum nicht minder glaubwürdiger Zeugnisse. Diese Belegstellen sind bis jetzt noch nicht zusammengestellt, wie überhaupt dieser Gegensatz der Stoa zu Aristoteles noch nicht hinlänglich beachtet worden ist. Obenan steht Cicero, der Acad. pr. I, 6 im Namen der Stoa diesen Gedanken klar zum Ausdruck bringt: *Neque enim materiam ipsam cohaerere potuisse, si nulla vi contineretur, neque vim sine aliqua materia*; Plut. St. rep. cap. 39 . . . ἡ δὲ τοῦ κόσμου ψυχὴ οὐ χωρίζεται; Sen. ep. 65 und 66, wo die hypothetische Form bezeichnend ist: *si posset natura per se nudos edere animos, fecisset*. Deutlich ausgesprochen findet man diesen Gedanken wieder bei Syrian. Schol. in Arist. 995b, 31 . . . ἄλλων δὲ καὶ ποιητικὴν μὲν αἰτίαν ἀπολειπόντων, ἀχώριστον δὲ ταύτην τῆς ὕλης, καθάπερ οἱ Στωικοὶ ὕστερον (dieses ὕστερον hat schon so manche, aber keine befriedigende Deutung gefunden). Proclus in Tim. Plat. II, 81 F.: οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς εἶναι μὲν (sc. δημιουργόν), ἀχώριστον δὲ ὑφιστάναι τῆς ὕλης, ähnlich ibid. II, 126b und V, 299c; Lactanz, Institut. VII, 3: *Stoici naturam in duas dividunt partes, unam quae efficiat, alteram quae se ad faciendum tractabilem praebeat. In illa prima esse vim faciendi, in hac materiam: nec alterum sine altero esse posse.* Augustin

zession, die der Stifter der Stoa dem Stagiriten gemacht hat, wenn er innerhalb des Weltganzen noch einen Unterschied von Form und Stoff zugeben wollte. Thatsächlich steht die Stoa mit ihrer Lehre von der Unabtrennbarkeit des Bewirkenden vom Leidenden oder der Form vom Stoffe in bewußtem und ausgesprochenem Gegensatz zu Aristoteles — von Plato ganz zu schweigen. Aristoteles fordert zwar einerseits ein notwendiges Verbundensein des Stoffes mit der Form, stellt aber andererseits den νοῦς als eine abtrennbare, vollkommen stofflose, rein für sich existierende Form (χωριστὸν) hin. Aus dieser grundverschiedenen, wenn auch äußerlich ähnlich lautenden Fassung des Dualismus läßt sich ein bemerkenswerter Rückschluß auf das Verhältnis der Stoiker zu Aristoteles ziehen. Sie beginnen äußerlich mit einem kräftigen Anklang an aristotelische Formeln und enden schließlich in folgerichtiger Rückbildung mit einem entschiedenen unverhüllten Hylozoismus. Das von Aristoteles erborgte Gewand dient ihnen nur zum wissenschaftlichen Aufputz ihres der Lehre des Stagiriten schroff entgegengesetzten Materialismus. Und mag auch dieser Materialismus vornehmlich ein dynamischer sein, so hat er doch auf den Namen Materialismus einen ebenso begründeten Anspruch wie der epikureische.

Dieser charakteristische Zug der Stoa offenbart sich recht eindringlich und augenfällig in ihrer dynamischen, einheitlichen Weltanschauung. Gleich Aristoteles beginnt sie damit, daß alles Körperliche, das ihr ja für das allein Wesenhafte gilt, die Fähigkeit besitzen müsse zu wirken und zu leiden.[26]) Sie zieht dabei scheinbar eine scharfe Scheidungslinie zwischen den beiden Prinzipien: Form und Materie oder Kraft und Stoff. Der eigenschafts-

---

contra Acad. III, 38 schreibt diese Lehre schon Zeno zu: *nec quidquam esse praeter hunc sensibilem mundum, nihilque in eo agi, nisi corpore.* Vielleicht gehört auch die Behauptung Posidons hierher, Stob. I, 324; ... οὐδὲν ἀποτεταγμένον ἴδιον ἔχει (ἡ ὕλη) σχῆμα οὐδὲ ποιότητα καθ' αὑτήν· ἀεὶ δ'ἔν τινι σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι. Διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης [τὴν οὖσαν add. Heer.] κατὰ τὴν ὑπόθεσιν [ὑπόστασιν Diels] ἐπινοίᾳ μόνον.

[26]) Vgl. Zeller a. a. O. 89, 130 und 117 Note. Besonders klar ausgedrückt bei Lactanz Inst. VII, 3 (s. vorige Note).

lose Stoff, der de facto als Sonderexistenz gar nicht, vielmehr nur in der Phantasie besteht,[27]) ist zu regungsloser Unthätigkeit verurteilt; nur die Aufnahmefähigkeit der Form wohnt ihm noch inne. Die Kraft aber (λόγος, θεός) — die Stoa gebraucht bezeichnenderweise niemals das platonisch-aristotelische εἶδος — erklärt sie für das Gestaltgebende, Eigenschaftspendende, schlechthin Wirkende. Das sieht freilich dualistisch genug, ja sogar recht aristotelisch aus. Indeß macht die Stoa schon in der Definition dieser bewirkenden Ursache selbst gegen Aristoteles Front, indem sie dessen vier Hauptursachen (die formale, stoffliche, bewegende und Zweckursache) entschieden verwirft und nur das Wirkende an sich als

---

[27]) Vgl. Note 25 und Heinze, die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg 1872, S. 107. Wenn aber Censorin de die natali (cap. I, de natur. inst.) im Sinne der Stoa sagt: *et ipse quidem aether nihil patitur*, so will das wohl nichts weiter bedeuten, als daß die Gottheit oder der Aether der am wenigsten leidende Körper ist. Dieses nihil patitur würde dann etwa in dem Sinne zu verstehen sein wie das ἀσωματώτατον in der bekannten Stelle des Aristoteles de an. I, 2 p. 405, wo es das zwar am wenigsten Körperliche, aber immerhin doch Körperliche bedeutet. Die Stelle lautet: Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι τὴν ψυχήν, εἴπερ, τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἄλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί. Richtig hat Schuster a. a. O. 135[1] auch folgende Aristotelesstelle auf Heraklit bezogen: ἔδοξέ τισι πῦρ εἶναι (sc. τὴν ψυχήν)· καὶ γὰρ τοῦτο λεπτομερέστατόν τε καὶ μάλιστα τῶν στοιχείων ἀσώματον. Ähnlich sagt auch Themist. Schol. zu de an. 67a ...τοῦτο δὲ καὶ ἀσώματον. Nun ist es aber nicht angängig, das Feuer Heraklits für etwas schlechthin Unkörperliches zu halten. Und hätten wir selbst nicht das ausdrückliche Zeugnis Philopons für uns, de an. fol. 3a: σωματικὰς μὲν οὖν ἀρχὰς ἐτίθεντο οἱ φυσικοὶ Θαλῆς .... Ἡράκλειτος, so würde sich aus dem Innern des heraklitischen Systems folgern lassen, daß dessen „Feuer“ keinesfalls schlechtweg unkörperlich sein könne. Schusters Vermutung, daß man dieses ἀσωματώτατον des Aristoteles und das ἀσώματον des Themistius für Schreibfehler anzusehen habe, ist, auch abgesehen von der starken Zumutung, ein so sonderbares Zusammentreffen von zwei Schreibfehlern anzunehmen, an sich schon ganz unhaltbar. Denn Schuster selbst bezieht ja das μάλιστα ἀσώματον bei Aristoteles auf Heraklit; dieses kann aber unmöglich

als Hauptursache, alle übrigen aber bloß als mitbewirkende Nebenursachen gelten läßt. Vollends aber tritt uns in der Wesensbestimmung dieser bewirkenden Hauptursache selbst der tiefgehende, einschneidende Gegensatz zwischen dem aristotelischen Dualismus und dem stoischen Hylozoismus in aller Schärfe entgegen. Und sobald man das Wesen dieses stoischen ποιοῦν, dieser wirkenden Kraft, tiefer ergründet und in seine Bestandteile zerlegt, muß sich die scheinbar so scharf markierte Scheidegrenze zwischen Stoff und Kraft um ein merkliches verflüchtigen, wenn nicht gar ganz auflösen. Man muß sich nämlich vergegenwärtigen, daß Kraft und Stoff nach stoischer Anschauung in bezug auf ihre Ursubstanz gar nicht verschieden sind,

---

Schreibfehler sein, weil es ganz dem danebenstehenden analogen λεπτομερέστατον entspricht, und λεπτομερέστατον bedeutet doch hier „den feinsten Körper". Darum ist denn auch Zellers Erklärung I[4], 642, daß dieses ἀσωματώτατον den feinsten, dem Unkörperlichen am nächsten stehenden Stoff bedeutet, um so wahrscheinlicher, als durch dieselbe einerseits die Analogie mit λεπτομερέστατον aufrecht erhalten wird, während auch andererseits der Superlativ in ἀσωματώτατον vollkommen begreiflich und gerechtfertigt erscheint. Es wäre ja ein offenbarer Nonsens, dieses ἀσωματώτατον, falls es Schreibfehler sein sollte, durch das einzig mögliche σωματώτατον zu ersetzen, da man doch das Feuer, das ein λεπτομερέστατον sein soll, nicht wohl für das Körperlichste halten kann. Dagegen ist der Superlativ, den doch Niemand als Schreibfehler wird hinwegdeuten wollen, nach Zellers Auffassung vollkommen am Platze, indem er den feinsten, dem Unkörperlichen nahekommenden Körper andeuten soll. Dieser kleine Exkurs war nötig, um uns das nihil patitur des Censorin zu erklären. Da es nämlich in stoischem Sinne weder reines Wirken, noch reines Leiden als thatsächlich getrennte Sondersubstanzen giebt, so kann man dieses nihil patitur, das Censorin vom stoischen Begriff des Gott-Aethers gebraucht, nur in dem Sinne des aristotelischen ἀσωματώτατον auffassen d. h. den Aether für den feinsten, am wenigsten leidenden Körper erklären. Der Aether ist eben ein σῶμα τὸ καθαρώτατον, wie Hippol. ref. haer. I, 21 von der Stoa sagt. Lassalle's Versuch, diese Apathie des Aethers, die Censorin den Stoikern vindiziert, in Heraklit hineinzudeuten, hat Zeller I[4], 589[2] treffend zurückgewiesen.

sondern einer gemeinsamen Quelle, dem Urpneuma nämlich, entspringen[28]) und daß diese dualistisch scheinenden Gegensätze sich dereinst beim Wetlbrand in dasselbe gemeinsame Urpneuma harmonisch auflösen werden.

Kap. II.

Das Urpneuma.

Zur Erläuterung der im vorigen Kapitel aufgestellten Behauptungen sei hier die Kosmogonie der Stoa in einigen Strichen kurz skizziert. Aus dem Urpneuma, das vermöge der ihm eignenden Spannung (τόνος) die Keimkräfte (σπερματικοὺς λόγους) zur Weltbildung in sich trägt, sonderte sich das ihm nächststehende Feuer der Weltseele aus. Letzteres verdichtete sich in Luft oder in einen luftartigen Dunst. Durch den weiteren Weg nach unten[29]) (ὁδὸς κάτω) setzte sich die Luft in Wasser und Erde

[28]) Vgl. D. L. VII, 136 f.: ἔστι δὲ στοιχεῖον, ἐξ οὗ πρώτου γίνεται τὰ γινόμενα, καὶ εἰς ὃ ἔσχατον ἀναλύεται . . . ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ, ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι; Stob. I, 312 H. (Ar. Didym. Diels 458): τὸ δὲ <πῦρ> κατ' ἐξοχὴν στοιχεῖον λέγεσθαι διὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ πρώτου τὰ λοιπὰ συνίστασθαι κατὰ μεταβολὴν καὶ εἰς αὐτὸ ἔσχατον πάντα χεόμενα διαλύεσθαι; Athenagor. legat. pro Christ. XVIII, 5: φθειρωμένων δὲ τῶν στοιχείων .... μόνου μένοντος τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ; Justin Martyr Apolog. I, 20 und II, 7 (vgl. weiter Note 41); Origenes contra Cels. III, 162 und IV, 175 ed. Hoeschel. Natürlich ist auch dieses Urpneuma Körper, vgl. David Schol. in categ. Arist. ed. Brandis p. 20: τῶν δὲ Στωικῶν πάντα τὰ ὄντα σώματα εἶναι λεγόντων, δηλονότι καὶ τὰ εἴδη καὶ τὰ γένη.

[29]) Bis zu einem gewissen Grade kann man Lassalle a. a. O. II, 247 und 259 darin beipflichten, daß sich die stoische ὁδὸς ἄνω κάτω insofern von der heraklitischen unterscheidet, als die erstere mehr materialistisch als Verdichtung und Verdünnung zu fassen ist — was nur stoisch gefärbte Quellen Heraklit zuschreiben, s. Zeller I[4], 593[2] —, während die heraklitische ὁδὸς ἄνω κάτω mehr metaphysisch als ewiger Wechsel und unablässige Veränderung (ἀλλοίωσις) gedeutet

um und zwar dergestalt, daß Feuer und Luft der wirkenden Kraft, Wasser und Erde hingegen der leidenden Materie entsprechen.[30])

Wo findet sich hier eine Substanzverschiedenheit zwischen dem Wirkenden und Leidenden? Das Wesen der Kraft ist ebenso gut Pneuma wie in letzter Linie die Substanz der Materie, nur daß erstere als die dem Stoff immanente Form eine feinere, der Urkraft näherstehende Ausgestaltung des Pneumas ist, während

---

werden muß. Weniger zutreffend ist die Behauptung Lassalle's, die ὁδὸς ἄνω κάτω Heraklits bedeute keine Ortsveränderung, vgl. Zeller I[4], 619[1]. Thatsächlich haben die Stoiker den „ewigen Fluß“ Heraklits durch eine Art von Stoffwechsel ersetzt. Die stoische ὁδὸς ἄνω κάτω ist nun ausdrücklich überliefert, Stob. I, 312, 316 (Ar. Didym., Diels 458); Rufus im Namen Epiktets bei Stob. floril. 108, 60 (III, 384 Gaisf.); Cic. de nat. deor. II, 33; Sen. nat. quaest. II, 2; Ach. Tat. Isag. in Arat. 4; Hermias Philos. irris. gentil. cap. 7; Mark Aurel II, 14; IV, 32; VI, 37, 47; VIII, 19. Indeß heraklitisiert der kaiserliche Philosoph in dieser Beziehung stärker denn seine Vorgänger, indem er sich die Welt als in einem beständigen Wechsel begriffen denkt: ὁ κόσμος ἀλλοίωσις II, 3; IV, 4; VIII, 6; IX, 19. Darin scheinen jedoch die Stoiker mit Heraklit ganz übereinzustimmen, daß die Elemente sowohl bei der Hin- wie bei der Rückbildung sämtliche Zwischenstufen einhalten müssen, so daß die Erde nicht unmittelbar in Luft oder Feuer übergehen könne, sondern zuerst sich in Wasser umsetzen müsse. Was Schuster a. a. O. 166 und Teichmüller, Neue Studien I, 56 mit Lassalle I, 128 und 173 hiergegen bemerken, ist unerheblich und durch Zeller I[4], 618 hinlänglich widerlegt. Zeno hat allenfalls die ὁδὸς ἄνω κάτω in diesem Sinne ausdrücklich (διαῤῥήδην) gelehrt, vgl. Stob. I, 370. Daß auch der Jahreswechsel durch den „Weg nach oben und nach unten“ vermittelt wird, hat Chrysipp behauptet, Stob. I, 260—262.

[30]) Außer den bei Zeller III, 1[3], 151 angeführten Belegstellen vgl. noch insbesondere Cic. Acad. I, 8: *Equibus (sc. elementis) aër et ignis movendi vim habent et efficiendi: reliquiae partes accipiendi et quasi patiendi, aquam dico et terram.* Ach. Tat. Isag. 4: δύο γὰρ ὑποκειμένων βαρέων γῆς καὶ ὕδατος, δύο δὲ κούφων, πυρὸς καὶ ἀέρος. Die Primärquelle für diese Tatiusstelle, die übrigens Diels S. 311 als Parallelstelle nicht aufführt, ist unbedingt Aëtius, vgl. Diels S. 312; Plut. plac. I, 12. Eine weitere Parallelstelle findet sich noch bei Alex. Aphrod. de mixt. 142b oben. Vgl. weiter Note 206.

die letztere durch ihre Verdichtung, die der „Weg nach unten" bedingt, den zur Existenz erforderlichen Spannungsgrad fast ganz verloren hat. Es herrscht also zwischen Form und Materie keine Substanzverschiedenheit, sondern nur ein Unterschied im Feinheitsgrad; jene ist eine leichte Verdichtung, diese eine merkliche Vergröberung einer und derselben Grundsubstanz. Man sieht also, daß der stoische λόγος mit dem aristotelischen εἶδος keineswegs zusammenfällt; der Dualismus von εἶδος und ὕλη ist bei Aristoteles konsequent und durchgreifend ausgeführt, bei den Stoikern nur formell gestreift und künstlich in das philosophische System hineingewoben.

Trotz ihres oberflächlichen Dualismus tritt uns die großartig angelegte Einheitlichkeit der physikalischen und metaphysischen Weltanschauung der Stoa in imponierender Geschlossenheit und Abrundung entgegen. Sie verstand es, die einzelnen physikalischen Bestimmungen mit staunenswerter Meisterschaft derartig zu treffen, daß sie sich in das große Ganze ihrer einheitlichen Weltanschauung harmonisch einordneten. Gleichwohl läßt sich nicht leugnen, daß sie um dieser Einheitlichkeit willen selbst gegen den gesunden Menschenverstand, den sie ja höher schätzte, als irgend eine andere philosophische Schule, arg genug gesündigt hat. Ihre Physik leidet, wie jedes auf die Spitze getriebene System, an Ungereimtheiten mancherlei Art. Man wird indeß so manche absurd klingende Extravaganz der stoischen Physik milder beurteilen, wenn man sich vergegenwärtigt, daß alle jene Sonderbarkeiten lediglich zur Aufrechterhaltung ihrer einheitlichen Weltanschauung in das System eingefügt worden sind. Selbst die uns komisch anmutende Lehre von dem periodischen Weltbrand wird man gewillt sein den Stoikern zu verzeihen, weil auch diese sonderbare Anschauung nur im Dienste jenes großen grundlegenden Gedankens stand: aus dem Urpneuma ist Alles geworden und in das Urpneuma löst sich Alles wieder auf; das Weltganze als solches und dessen Teile insbesondere sind nichts weiter als verschiedene Ausgestaltungen und Wandlungsformen eines und desselben Urwesens.

Dieses stoische Urpneuma ist aber keineswegs identisch mit dem „Feuer" des Heraklit, noch erinnert es, wie es nach manchen

Äußerungen den Anschein gewinnen könnte, an die „Luft" des Diogenes resp. Anaximenes, sondern es ist ein vergeistigtes, sublimiertes Mittleres: Feuerhauch oder kurzweg Aether.[31])

---

[31]) Das Wort αἰθήρ kommt bei Heraklit bekanntlich gar nicht vor; es findet sich vielmehr nur ein Prädikat αἴθριον bei ihm, das aber keinen genügenden Ersatz für αἰθήρ bietet. Um so häufiger begegnet man dem αἰθήρ in der Stoa, wie denn die Stoiker überhaupt die Gottheit weniger für ein πῦρ, als vielmehr überwiegend für αἰθήρ erklären. Freilich sagt Hierocles bei Euseb. pr. ev. XV, 14: Στοιχεῖον εἶναί φασιν (οἱ Στωικοὶ) τῶν ὄντων τὸ πῦρ, καθάπερ Ἡράκλειτος, τούτου δ' ἀρχὰς ὕλην καὶ θεόν, ὡς Πλάτων (sic). Ἀλλ' οὗτοι ἄμφω (sic) σώματά φασιν εἶναι καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον, ἐκείνου πρῶτον ποιοῦν αἴτιον ἀσώματον (sic) εἶναι λέγοντες. Die Bedenken gegen die heillose Verwirrung dieser Stelle, die Casaubonus und Menage erhoben haben, sind von Baguet, de Chrysippi vita, doctr. et reliqu. comm., Löwen 1822, S. 78 durchaus nicht beseitigt worden. Diese offenbar korrupte Stelle beweist also gegen die Behauptung nichts, daß das Urpneuma der Stoa von ätherischer Beschaffenheit war. Unwichtig ist auch die an den Apolloniaten Diogenes und an Anaximenes anklingende Notiz bei Philo de provid. I, 12 ed. Aucher: *Zeno, Mnaseae filius, aërem deum materiam et elementa quattuor.* Vielleicht kann man nach der Analogie bei Tertull. adv. Marc. I, 12: aërem et aetherem — wofür man besser aërem aut aetherem liest — auch bei Philo aetherem für aërem lesen, was einen vortrefflichen Sinn gäbe. Auch Chrysipp nennt das πῦρ nicht etwa eine πρώτη ὕλη, sondern nur ein στοιχεῖον κατ' ἐξοχήν, Stob. I, 312 (Ar. Didym. Diels 458). Das Feuer löst sich aber bei der Rückbildung nicht wieder in ein Element, sondern — das muß ergänzt werden — wahrscheinlich in das Urpneuma auf: τοῦτο δὲ (sc. τὸ πῦρ) μὴ ἐπιδέχεσθαι τὴν εἰς ἄλλο χύσιν ἢ ἀνάλυσιν. In diesem Sinne ist wohl auch zu verstehen, Pseudo-Philo, de incorr. mundi p. 506 M. (p. 255 Bernays): τὸ ἀναστοιχειῶσαν τὴν διακόσμησιν εἰς αὐτὸ πῦρ τοῦ μέλλοντος ἀποτελεῖσθαι κόσμου σπέρμα εἶναι. Cic. de nat. deor. III, 14 deutet denn auch nur vermutungsweise an, daß die Stoa sich in ihrem Feuerprinzip an Heraklit gehalten habe, wobei namentlich der Nachsatz von hoher Wichtigkeit ist, daß nämlich über die Auslegung Heraklits unter den Stoikern Meinungsverschiedenheiten bestanden: *sed omnia vestri, Balbe, solent ad igneam vim referre, Heraclitum, ut opinor, sequentes, quem ipsum non omnes interpretantur uno modo.* Und thatsächlich haben die Stoiker

So hart hier die Stoiker auch an Heraklit streifen und zweifels-

---

nach Cicero einen Unterschied zwischen dem Urfeuer und dem Elementarfeuer gemacht, was auch Augustin de civit. dei VIII, 5 bestätigt, der im Namen der Stoa ausdrücklich von dem Feuer als Element spricht: *corpus unum ex his quattuor elementis.*

Waren also nur recht spärliche Zeugnisse dafür vorhanden, daß das Urpneuma der Stoa dem Urfeuer Heraklits substanzgleich ist, so fließen jene Quellen um so reichlicher, die das stoische Urpneuma Aether nennen. Vgl. D. L. VII, 137: ἀνωτάτω εἶναι τὸ πῦρ, ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι; Cic. nat. deor. II, 14: *tum ultimum et altissimum ardorem, qui aether nominetur, certissimum deum judicat*; Acad. I, 1 von Zeno selbst und II, 41: *Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus deus, mente praeditus, qua omnia regantur*; Lact. Instit. I, 5: *Cleanthes et Anaximenes aethera dicunt esse summum deum*; Minutius Felix Octav. p. 58 ed. Oxf.; Stob. I, 273 (Aëtius Diels 306): ἀνωτάτω δὲ πάντων νοῦν ἐναιθέριον εἶναι θεόν; Plut. plac. phil. I, 7 (Aëtius Diels 306): τὸν δ' ἀνωτάτω πάντων νοῦν ἐν αἰθέρι (sc. θεὸν νομίζουσιν). Über die abweichende Lesart dieser Stelle bei Pseudo-Galen s. Krische a. a. O. 378[1]. Boethos bei Stob. I, 60 (Aëtius Diels 303): Βόηθος τὸν αἰθέρα θεὸν ἀπεφήνατο. Chrysipp bei Stob. I, 446 (Ar. Didym. Diels 466): ἐκ δὲ τούτου τὸν αἰθέρα ἀραιότατον ὄντα καὶ εἰλικρινέστατον und bei Euseb. pr. ev. XV, 15 (Ar. Didym. Diels 465) nennt Chrysipp den Aether τὸν αἰθέρα τὸν καθαρώτατον καὶ εἰλικρινέστατον; Philodem, de piet. p. 80 Gompertz: ἅπαντά τ' ἐστὶν αἰθήρ, ὁ αὐτὸς ὢν καὶ πατὴρ καὶ υἱός. Entscheidend für die Frage, ob der Stoa das Urpneuma Feuer oder Aether war, ist namentlich diejenige Substanz, welche sie für die höchste Gottheit oder das ἡγεμονικὸν gehalten hat. Dieses ἡγεμονικὸν oder κυριεῦον der Welt war aber den meisten Stoikern der Aether, vgl. die einzelnen Belege, auf die wir noch ausführlich zurückkommen, bei Krische a. a. O. S. 427, zu denen noch hinzutritt Euseb. pr. ev. XV, 20 und Cornutus de nat. deor. cap. 8. Auch Epiktet sagt Stob. floril. III, 384 Gaisf. 108, 60 H., daß unser Weltgebäude sich nach der ἐκπύρωσις in Aether auflösen werde: οὗτος δὲ πάλιν εἰς αἰθέρα μεταβάλλει. Hierzu verdient noch bemerkt zu werden, daß der Himmel nach Zeno am äußersten Endpunkt des Aethers thront: οὐρανός ἐστιν αἰθέρος τὸ ἔσχατον, Ach. Tat. Isag. in Arat. 5 p. 129 c. Vgl. hierzu Sen. nat. quaest. VI, 16: *totum hoc coelum, quod igneus aether mundi summa pars claudit*, und Cic. nat. deor. II, 10. Varro bei Augustin. de civ. dei VII, 23 nennt auch die Welt

ohne an den Ephesier anknüpfen,[32]) so selbständig verfuhren sie in der Ausbildung und Weitergestaltung der Lehre vom Urpneuma. Zunächst lassen sie Heraklit gleich bei der Festsetzung der Anzahl der Elemente im Stich. Hatte jener nur drei Elemente: Feuer,

---

seele Aether. Die Stoiker leiten αἰθήρ etymologisch ἀπὸ τοῦ αἴθεσθαι ab, Cornutus l. c. cap. 1 p. 140. Weiteres darüber bei Villoison, Theologia physica Stoicorum, in seiner Ausgabe des Cornutus S. 427 ff. Freilich hat der Aether eine feuerhauchartige Beschaffenheit; igneus aether nennt ihn Sen. nat. quaest. VI, 16 und ἡ δ' οὐσία αὐτοῦ πυρώδης ἐστὶν sagt Cornutus l. c. p. 140. Nur ist er jenes feinere künstlerische Feuer, dem unsere Seele entstammt; animus, qui tenuior est igne heißt es bei Sen. ep. 57. Allenfalls geht aus den angeführten Belegstellen deutlich und überzeugend hervor daß die Stoiker — bis auf Kleanthes, was später nachgewiesen werden soll — den Urstoff gegen das rohere Feuer Heraklits vergeistigt und verfeinert haben. Was Lassalle II, 31 über die Unbestimmtheit des stoischen Feuerbegriffs bemerkt, ist ebenso unzutreffend, wie nahezu Alles, was er über die Stoa vorbringt. Lassalle's mangelhafte Vertrautheit mit den Lehrsätzen des Stoizismus trägt auch an mancher seiner schiefen Auffassungen Heraklits Schuld. In den späteren Quellen wird die heraklitische Lehre so häufig mit der stoischen durcheinandergewürfelt oder doch in stoischem Gewande vorgetragen, daß ein scharfgeübtes Auge zur Aussonderung dessen gehört, was heraklitisch und was stoisch daran ist. Jedenfalls waren die Stoiker nicht, wie Lassalle will, seichte Verwässerer, sondern im edelsten Sinne Verbesserer und Ausbildner heraklitischer Lehren.

[32]) Wie Siebeck a. a. O. S. 192 dazu kommt, dem Einfluß Heraklits auf die Stoa nur „eine sekundäre Bedeutung“ beizulegen, wo Kleanthes (D. L. VII, 174 und IX, 15), Aristo (D. L. IX, 5), Sphaerus (D. L. IX, 15), also die bekannteren Schüler Zeno's, Kommentare zu Heraklits Schriften verfaßt haben, ist uns unverständlich. Wie findet sich Siebeck mit Philodem de piet. p. 81 Gomp. zurecht, wo es selbst von Chrysipp heißt: καὶ τοῖς Ἡρακλείτου συνοικειῶν, und einige Zeilen weiter: καθάπερ καὶ τὸν Ἡράκλειτον λέγειν? Auch im Papiro Ercolanese a. a. O. col. 4 ff. wird Chrysipps Verhältnis zu Heraklit hervorgehoben. Und mag auch die Stoa für das heraklitische Urfeuer ein Urpneuma gesetzt haben, so steht sie doch insofern durchaus auf heraklitischem Boden, als sie überhaupt hylozoistisch einen Urstoff statuiert hat.

Wasser und Erde angenommen, da er zwischen dem Urfeuer und dem Elementarfeuer keinen Unterschied gelten ließ,[33]) so führen die Stoiker die Luft als viertes Element ein und erklären

---

[33]) Zeller I[4], 615[5] hält es mit Recht für unerwiesen, daß schon Heraklit einen Anlauf genommen habe, die Luft als Element einzuführen, wie Schuster a. a. O. 157 f. und Teichmüller N. St. I, 62 ff. ausführen. Überhaupt thut man gut, jedes spätere Zeugnis über Heraklit sich genau darauf anzusehen, ob und wieviel stoisches Beigemisch darin enthalten ist. Dieser stoische Zusatz muß zunächst abgesondert werden, ehe man von einer rein heraklitischen Lehre spricht. In Wahrheit nimmt die Luft bei Heraklit, trotz der Behauptungen Aenesidems und Anderer, der Ephesier lasse Alles aus warmer Luft hervorgehen — Sext. Emp. M. IX, 360 und X, 233; Tertullian de an. cap. 9 u. A., bei Zeller I[4], 615[4] aufgeführt —, nur eine Mittelstellung zwischen Feuer und Wasser ein. Sie bildet bei ihm nur den Übergang, aber nicht die Zwischen stufe der Elemente: Feuer und Wasser. Die Stoiker sprechen aber ausdrücklich und ohne jeden Vorbehalt von vier Elementen, wie diese für die sublunäre Welt seit dem Auftreten des Stagiriten überhaupt zum Dogma wurden, an dem viele Jahrhunderte hindurch nicht gerüttelt wurde. Vgl. dazu Stob. I, 306. Plut. plac. phil. I, 4 (Aët. Diels 289): Ζήνων Μνασέου Κιτιεὺς ἀρχὰς τὸν θεὸν καὶ τὴν ὕλην, στοιχεῖα δὲ τέσσαρα; Achil. Tat. Isag. 4 p. 124e; Philo de provid. p. 12 (Aucher); Theodoret Graecor. affect. cur. p. 902 ed. Migne; Origenes philosophumena p. 311 ed. Miller; Hermias irris. gentil. cap. 7 p. 22 Otto; Sextus Emp. M. IX, 11. Ein weiterer tiefgreifender Unterschied zwischen den Elementen Heraklits und denen der Stoa besteht darin, daß der Kreislauf derselben nach stoischer Ansicht durch ein wesentlich anderes Moment bedingt ist als bei dem Ephesier. Die vier Elemente sind ihnen nichts weiter als Abstufungen des τόνος; der Urstoff, der naturgemäß den höchsten Tonus besitzt, spannte sich aus und wurde Feuer, Luft u. s. w., während sich der Tonusbegriff bei Heraklit noch nicht nachweisen läßt. Auch ist der „ewige Fluß" des Ephesiers bei den Stoikern durch die dem Begriff des Stoffwechsels nahekommende Mischung der Elemente ersetzt, aus der nach Chrysipp die Einzelwesen hervorgehen sollen, vgl. Plut. Stoic. rep. 38 und 41; Stob. I, 446. Ein weiterer wesentlicher Fortschritt gegen Heraklit liegt, wie Krische a. a. O. 379 richtig bemerkt, darin, daß der Urstoff der Stoa ein vernunftbegabter, künstlerisch schaffender ist.

das Elementarfeuer nur für die erste Wandlungsform des künstlerischen Feuers (πῦρ τεχνικόν).[34]) Weiterhin verleugnen sie aber auch den Grundgedanken der heraklitischen Physik, die Lehre vom beständigen Fluß,[35]) indem sie dieselbe durch eine Art von Stoffwechsel ersetzen. Und wenn die Stoa auch eine andere hervorragende Lehre der heraklitischen Physik, den Weg nach unten und nach oben (ὁδὸς κάτω ἄνω) d. h. die Ausbildung des Urwesens und Rückbildung in das Urwesen von Heraklit ohne wesentliche Einschränkung übernommen hat, so schuf sie doch für diese Theorie, der es bei Heraklit einer tieferen Grundlage mangelt,[36]) durch ihren Tonusbegriff eine breite und feste Grundlage.

Der von den Stoikern mit großem Nachdruck und scharfer Betonung in die Philosophie eingeführte, freilich schon vom Cyniker Diogenes angedeutete[37]) Begriff der Spannung (τόνος) wird

---

[34]) Ganz unzweideutig geht dies aus einer bisher nicht beachteten Stelle hervor, Origenes philosophum. p. 311 ed. Miller: Ἀποίου καὶ μὲν οὖν καὶ ἑνὸς σώματος τὴν τῶν ὅλων συνεστήσαντο γένεσιν οἱ Στωικοί. Ἀρχὴ γὰρ τῶν ὅλων κατ' αὐτούς ἐστιν ἡ ἄποιος ὕλη καὶ δι' ὅλων τρέπει· μεταβαλλούσης δὲ αὐτῆς, γίνεται πῦρ, ἀήρ, ὕδωρ, γῆ κτλ. Auf die Vertrautheit des Origenes mit der stoischen Philosophie und Terminologie macht Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie, Leipzig 1878, S. 45, besonders aufmerksam.

[35]) Die Stelle des heraklitischen πάντα ῥεῖ oder πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει (Plato Kratyl. p. 402a) vertritt in der Stoa die μεταβολή, Stob. I, 306 und 322 (vgl. auch Note 33). Nur Mark Aurel gebraucht den heraklitischen Terminus ἀλλοίωσις (Note 29). Die Stoiker sprechen durchweg nur von Trennung und Mischung, D. L. VII, 150 u. ö. Eine wesentliche Verschiebung dieser Auffassung könnte wohl durch Philodem de piet. p. 81 Gomp. herbeigeführt werden, wo es von Chrysipp heißt: καὶ τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτὸν εἶναι, καθάπερ καὶ τὸν Ἡράκλειτον λέγειν. Indeß ist diese vereinzelte Stelle nicht ausreichend, die durch zahlreiche Notizen bezeugte stoische μεταβολή umzustoßen.

[36]) Vgl. Zeller I⁴, 595²: „Weshalb das Feuer in dieser fortwährenden Umwandlung begriffen sei, sagt Heraklit nicht".

[37]) Es ist bisher übersehen worden, daß schon der Cyniker Diogenes das Prinzip des τόνος erwähnt, wenn er es auch nicht in

uns in fast allen Phasen der stoischen Psychologie begegnen. Denn dieser Begriff war für ihr ganzes psychologisches System von tiefgreifender, grundlegender Bedeutung[38]) und namentlich für die Motivierung der ὁδὸς ἄνω κάτω von höchster Wichtigkeit.

---

jener Ausdehnung gekannt hat, die es in der Stoa gewann, vgl. Stob. floril. VII, 18; I, 206 Gaisf.; Epict. et fragm. 57, ed. Schweighaeuser p. 86: Διογένης οὐδένα καλὸν ἔφησεν εἶναι πόνον, οὗ μὴ τέλος εἴη ἐμψυχία καὶ τόνος ψυχῆς, ἀλλ' οὐχὶ σώματος.

[38]) Die volle Tragweite und den durchgreifenden Einfluß dieser Tonuslehre auf das ganze System der Stoa hat Ravaisson in seiner vorzüglichen, leider wenig gekannten und beachteten Abhandlung, Essai sur le Stoïcisme, Paris 1856, zuerst grundmäßig erkannt, wenn auch etwas übertrieben dargestellt. Ritter III, 538 und Brandis haben den stoischen Tonusbegriff noch wenig beachtet. In letzterer Zeit aber haben Heinze, die Lehre vom Logos S. 93, Siebeck, Geschichte der Psychologie, II, 143 f., 163, 168 und 170, insbesondere aber Zeller III, 1[a], 119[2], 236[6], Zeitschrift Hermes XI, Jahrg. 1876 S. 427 etwas schärfer, wenn auch noch nicht ausreichend den Tonusbegriff der Stoa, durch den sich manche scheinbare Lücken und Mängel des stoischen Systems ausfüllen lassen, betont. Die Tonuslehre wird uns überall begegnen; hier seien nur noch zu Zeller 119[2] einige Stellen nachgetragen, an denen vom stoischen τόνος die Rede ist: Stob. ecl. eth. II, 28: Die Wissenschaft besteht ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει; Galen de Platon. et Hipp. plac. V, 403 und namentlich 387 K: ἣν αὐτὸν ὁ Χρύσιππος ὀνομάζει τόνον . . . . ἡ ὀρθὴ κρίσις ἐξηγεῖται μετὰ τῆς κατὰ τὴν ψυχὴν εὐτονίας. (Über εὐτονία = ἰσχὺς und ἀτονία = ἀσθένεια vgl. Heinze, Stoicorum de affectibus doctrina p. 22 ff.); Schol. in Hippocr. ed. Dietz I, 119: ἐπὶ τῇ βλάβῃ τῆς καρδίας οὐ πέμπεται ζωτικὸς τόνος καὶ εὐκρασία ἐπὶ τὸν ἐγκέφαλον, vgl. Petersen, Philos. Chrysippi fundamenta p. 16. Die Behauptung Ravaissons S. 80, daß sich der Tonusbegriff in der jüngeren Stoa verflüchtigt habe, wird dadurch hinfällig, daß auch Seneca und Epiktet, ersterer sogar mit besonderem Nachdruck, denselben erwähnen. Vgl. Sen. nat. quaest. II, 4 und 6 ganz ausführlich: *hoc quid est aliud, quam intentio spiritus* (= ὁ τοῦ πνεύματος τόνος), *sine qua nihil validum est?* . . . *Quid enim est aliud, quod teneret illa, quam spiritus? Quid est aliud, quo animus noster agitetur? Quis est illi motus nisi intentio?* Epict. diss. II, 15: Θέλω γὰρ εἶναι τόνους ἐν σώματι . . . τοῦτο οὐκ εἰσὶ τόνοι, ἀλλ' ἀτονία . . . ibid. II, 18: ὄψει οἷοι ὦμοι γίνονται, οἷα νεῦρα, οἷα τόνοι. Indirekt wird auf

Die Thatsache, daß warme Körper sich ausdehnen, kalte hingegen zusammenschrumpfen, legte ihnen den Gedanken nahe, daß in jeder Wärme ein stoßendes Drängen[39]) und Spannen, eine Hin- und Rückbewegung vorhanden sein müsse. Sie kamen mit dieser Beobachtung dem modernen Begriff der Expansiv- und Attraktivkraft[40]) sehr nahe. In dem Urpneuma als der Urwärme muß daher nach ihrer Anschauung naturgemäß die größtmögliche Spannung und Bewegung vorhanden sein. Einer solchen intensiven, nachhaltigen Spannung kann das Urpneuma auf die Dauer nicht widerstehen. Es erfolgt daher durch die Hin- und Rückbewegung eine Abkühlung des Urpneumas, was wieder ein Schwächerwerden des τόνος bedingt. Es scheidet nun, wie wir dies aus dem Inneren ihres Systems heraus schließen können, ohne ausreichende Belege dafür zu besitzen,[41]) zunächst das elementare

---

den τόνος hingewiesen bei Cic. nat. deor. II, 9 und Pseudo-Philo de incorr. m. 505 M. (S. 253 Bernays): ἐπειδὴ γὰρ αἴτιον κινήσεώς ἐστι τὸ πῦρ, wo doch keineswegs das Feuer als solches, sondern offenbar nur der Tonus im Feuer gemeint sein kann.

[39]) Cic. de nat. deor. II, 9: *omnia, quae alantur et quae crescant, contineant in se vim caloris, sine qua neque ali possent neque crescere* und ibid. III, 14: *omnem vim esse ignem, itaque et animantes, quum calor* (= πνεῦμα) *defecerit, tum interire et in omni natura rerum id vivere, id vigere, quod caleat.* Ebenso Sen. nat. quaest. II, 6 und 10: *nihil enim viveret sine calore;* ep. 109, 8: *calor gignit.* Den Gedanken, daß die Bewegung und die stoßende Triebkraft des Feuers den τόνος ausmachen, drückt Kleanthes kurz und treffend aus, Plut. St. rep. cap. 7: πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐστί κτλ.

[40]) Das Prinzip der Expansiv- und Attraktivkraft, an das Zeller III, 1[3], 131 bei der stoischen Verdünnung und Verdichtung denkt, findet sich sogar ganz deutlich ausgesprochen bei dem in der stoischen Physik sehr wohl bewanderten Pseudo-Philo, de incorr. m. 507 M (258 Bernays): ἅπαν σῶμα ἀναλυόμενον εἰς πῦρ διαλύεταί τε καὶ χεῖται, σβεννυμένης δὲ τῆς ἐν αὐτῷ φλογὸς στέλλεται καὶ συνάγεται.

[41]) Der einzige vollgiltige Beweis dafür, daß die Elemente aus dem Urpneuma vermittelst des τόνος hervorgehen — natürlich durch Verdichtung — findet sich bei Censorin de die natali p. 75 ed. Jahn: *Initia rerum eadem elementa et principia dicuntur, ea Stoici credunt tenorem* (τόνον) *atque materiam; tenorem, qui rarescente materia*

Feuer von dem Urpneuma aus. Vermöge desselben Prozesses der ὁδὸς κάτω entwickeln sich die übrigen Elemente, indem der τόνος allmählich schwächer wird und das Pneuma sich zu Luft, Wasser und Erde verdichtet.

Wie nun aber das eine Element nicht ganz im andern aufgeht, wie vielmehr nur ein Teil der Luft z. B. sich in Wasser und Erde umsetzt, so geht auch das Urpneuma nicht völlig in den Elementen auf, sondern es verbleibt ein letzter Rest dieser reinen Urkraft, der sich niemals in die Elemente auflöst. Dieses Überbleibsel der ewigen Urgottheit thront in Aethergestalt[42]) am Endpunkte unseres

---

a medio tendat ad summum, eadem concrescente rursus a summo referatur ad medium. Doch fehlt es auch nicht an einer indirekten Hindeutung, die aber klar genug beweist, daß der τόνος im Urpneuma zur Weltbildung drängt. Kleanthes sagt, Stob. I. 372 (Ar. Didym. Diels 470), daß die immerwährende Neubildung der Welt erfolge, weil der τόνος in unausgesetzter Thätigkeit ist: καὶ τοιαύτην περίοδον αἰεὶ καὶ διακόσμησιν ποιουμένου, τοῦ ἐν τῇ τῶν ὅλων οὐσίᾳ τ νου μὴ παύεσθαι. Die Korrektur Meinecke's: τοῦ—τόνου ziehen wir dem Diels'schen Text: τὸν—τόνον vor, weil dieser Nachsatz eine Begründung ausdrücken soll, die durch den Genit. absol. τοῦ τόνου μὴ παύεσθαι am besten ausgedrückt wird.

[42]) Es ist bisher wenig beachtet und nicht scharf genug betont worden, daß nach der Stoa ein zurückgebliebener, unaufgelöster Rest des Urwesens als Aether am Endpunkt des Weltganzen thront und als ἡγεμονικὸν das All lenkt. Und doch läßt sich diese Thatsache nicht bezweifeln. Denn was anders soll es heißen, daß sämtliche Stoiker — bis auf Kleanthes — das ἡγεμονικὸν der Welt in den Aether verlegt haben? War ihnen doch der Aether Urstoff; vgl. Note 31. Wenn es also heißt, das ἡγεμονικὸν der Welt d. h. der summus deus wohne im Aether — D. L. VII, 138, 139; Cic. nat. deor. I, 14, Acad. II, 23 und 41; Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 15 und ibid. XV, 20; Stob. I, 452; Censorin de die natal. cap. I.; Cornutus de nat. deor. cap. 8 —, wenn die Stoiker ferner den höchsten Gott Aether nennen, Philodem de piet. p. 79 Gomp.: Δία δὲ τὸν αἰθέρα, so steht es fest, daß der höchste Aether, der unsern Kosmos regiert, in seiner Substanz identisch ist mit dem Urpneuma, das ja gleichfalls Aether ist. Tritt nun aber noch hinzu, daß nach

Weltgebäudes und beherrscht als Gott oder Weltleiter (ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου) das All.

Natürlich ist in diesem Gott-Aether die Spannung am höchsten. Aber auch im Feuer und in der Luft ist der Tonus immer noch groß genug, um den beiden niedrigeren, fast völlig spannungslosen Elementen Form, Bewegung und Kraft zu verleihen. Diese Wirkung der beiden höherstehenden Elemente oder der Kraft auf die beiden niedrigerstehenden oder den Stoff wird vermittelst der

---

Justin Martyr I, 20 und II, 7 ein Teil des Urwesens bis zum Weltbrand als Aether fortbesteht: οἱ λεγόμενοι δὲ Στωικοὶ καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν εἰς πῦρ ἀναλύεσθαι δογματίζουσι καὶ αὖ πάλιν κατὰ μεταβολὴν τὸν κόσμον γένεσθαι λέγουσιν, ähnlich Orig. contra Cels. III, 162, IV, 175 und VI, 335: ἀλλὰ καὶ ὁ τῶν Στωικῶν θεός, ἅτε σῶμα τυγχάνων, ὁτὲ μὲν ἡγεμονικὸν ἔχει τὴν ὅλην οὐσίαν, ὅταν ἡ ἐκπύρωσις ᾖ ὁτὲ δὲ ἐπὶ μέρους γίνεται αὐτῆς, ὅταν ἡ διακόσμησις, so erhellt daraus unzweideutig, daß ein unverdichteter Restteil des Urwesens zurückbleibt, der als Aether den Eingott Zeus repräsentiert, der sich aber mit dem Weltganzen bei der ἐκπύρωσις in das Allpneuma auflöst. Darum konnte auch Mark Aurel behaupten (XII, 28), die Gottheit sei sichtbar, weil sie sich uns in der Gestalt des Aethers darstellt. Durch unsere Annahme ist auch der Widerspruch beseitigt, daß die Stoiker einerseits die Ewigkeit, andererseits wieder die Sterblichkeit der Gottheit behauptet haben, Phylargyrius in Verg. Georg. II, 336, p. 245 Ursin (Wachsmuth, fragm. phys. 13), so daß man sie verspottete, weil ihre Götter wie Wachs zerfließen. Der Gott-Aether ist wohl sterblich, weil er seine Sonderexistenz aufgiebt und im Allpneuma aufgeht, aber nicht vergänglich, weil seine Substanz keine Änderung erfährt, da der Gott-Aether von gleicher Beschaffenheit ist, wie das Allpneuma. Der stoische Unterschied zwischen Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit wird uns noch später beschäftigen. Hinzufügen wollen wir nur noch, daß sich durch unsere Auffassung eine mit Recht beanstandete Notiz Tertullians erklärt. Apolog. 46, 47 sagt Tertullian: *Stoici statuunt deum extra mundum positum.* Das sieht aus, als ob die Stoa einen transcendenten Gott zugegeben habe, was sich doch mit ihrem Pantheismus durchaus nicht verträgt. Es empfiehlt sich daher ultra mundum statt extra mundum zu lesen und an jenen Gott-Aether zu denken, der am äußersten Endpunkt des Himmels thront.

Durchdringung des Stoffes seitens der Kraft (κρᾶσις δι' ὅλων)[43]) bewerkstelligt. Wie fast überall, so spielt auch bei dieser echt stoischen Lehre der Tonusbegriff eine bedeutende Rolle. Denn nur durch seine Spannung vermag der kleinere, leichtere Körper große Körpermassen derartig zu durchdringen, daß weder eine mechanische Mischung entsteht, da ja das Pneuma sich durch alle Teile des Stoffes gleichmäßig hindurchwindet, noch auch eine chemische

---

[43]) Schon Diogenes von Apollonia lehrte, daß die Weltseele den Kosmos durchdringt, vgl. Simplic. in Arist. phys. fol. 33ᵃ. In die Stoa hat bereits Zeno die Lehre von der Stoffdurchdringung eingeführt, was Wachsmuth durch fragm. 10 und 11 unzweifelhaft nachgewiesen hat. Hier mögen nur noch einige von Zeller III, 1³, 127¹ nicht aufgeführte Zeugnisse für die stoische κρᾶσις δι' ὅλων ihren Platz finden: Stob. I, 58 und 876. Tertull. Apolog. cap. 11 sagt, Kleanthes habe einen spiritum permeatorem et facitatorem universi zugegeben, was er adv. Hermog. cap. 44 dahin erläutert: *Stoici enim volunt, deum sic per materiam decucurrisse, quomodo mel per favos.* Hermias phil. irris. gentil. cap. 7, p. 22 Otto sagt ebenfalls von Kleanthes: τὴν δὲ ψυχὴν δι' ὅλου τοῦ κόσμου διήκειν, was um so bemerkenswerter ist, als Kleanthes der einzige Stoiker ist, den dieser Schriftsteller vorführt. Vgl. noch Athenag. legat. pro Christ. VI, 2, 13 und VIII, 5; Origenes philosophum. p. 26 ed. Miller; Simplic. in Arist. phys. fol. 209ᵃ, ed. Diels p. 509 (Akademie-Ausgabe). Erwähnt sei noch D. L. VII, 140 und 159: ἡνῶσθαι τὸν κόσμον, was Baguet a. a. O. S. 84 auf Chrysipp zurückführt; Origenes contra Cels. III, 162 und VI, 325 ed. Hoeschel; Clemens Alexander protrept. V, 66; Syrian schol. in Arist. metaph. fol. 187 b. a. 38: οὐκ εἰς τοὺς Στωικοὺς ἀποβλέπων .... οἵ καὶ τοὺς ἐνύλους ὄγκους χωρεῖν δι' ἀλλήλων οὐκ ἀπέγνωσαν; Epiphan. adv. haer. I, 12; Jamblich bei Stob. I, 896; Themist. paraphras. in Arist. de an. I, 3 (Wachsmuth fr. phys. Zenonis 17); Chalcid. in Tim. Plat. cap. 217 Mullach, 219 Wrobel; Nemesius de nat. hom. p. 82 Matth; Tatian adv. Graec. p. 143; Clemens Alex. cohort. p. 44; Lucian Hermotim. 81, IV, 109; Philodem. de piet. p. 82 Gomp. Von bekannteren Stellen sei noch angefügt Cic. de nat. deor. I, 14, II, 9 und 54, Acad. II, 37; Sen. nat. quaest. II, 9, der den Ausdruck „*permeare*“ gebraucht; Mark Aurel VIII, 54. Über die verschiedenen Ausdrücke für die „Durchdringung“ handelt Ravaisson a. a. O. S. 17². Nachzutragen wäre dazu noch συγχωρεῖν Stob. I, 886.

Verschmelzung zu stande kommt, da die Kraft sowohl wie der Stoff ihre beziehungsweise Beschaffenheit nach wie vor beibehalten.

Die vier Elemente können sich auf vier verschiedene Arten vermischen,[44]) ohne ihren ursprünglichen Charakter aufzugeben. Man wird hierbei an die Homöomerien des Anaxagoras erinnert, die sich zwar auch durch Mischung (σύγκρισις) vereinigen, ohne aber vollständig ineinander aufzugehen, da sie sich durch Trennung (διάκρισις) wieder in ihre Urbestandteile auflösen sollen. Der wesentliche Unterschied zwischen Anaxagoras und den Stoikern besteht darin, daß dem ersteren selbst die vier Elemente nur eine bestimmte Zusammensetzung der Homöomerien bilden,[45]) während den letzteren

[44]) Die vier verschiedenen Mischungsarten sind: παράθεσις, μῖξις, κρᾶσις und σύγχυσις, vgl. Stob. I, 376 (Ar. Didym. Diels 463) und Alex. Aphrod. de mixt. f. 142ᵃ. Diese stoische Mischungstheorie wird außer an den von Zeller III, 1³, 127¹ angeführten Stellen noch überliefert: Chalcid. in Tim. Plat. cap. 219 Mull., 221 Wrobel: *Societas porro vel ex adplicatione vel ex permixtione vel ex concretione;* Philo de incorr. mundi 503 M. (249 Bern.): καὶ μήν φασιν (sc. οἱ Στωικοί), ὅτι γενικοὶ τρόποι φθορᾶς εἰσι τρεῖς· ὅ τε κατὰ διαίρεσιν καὶ ὁ κατὰ ἀναίρεσιν τῆς ἐπεχούσης ποιότητος καὶ ὁ κατὰ σύγχυσιν. τὰ μὲν οὖν ἐκ διεστηκότων, αἰπόλια, βουκόλια κτλ . . . διαιρέσει λύονται. κατὰ δὲ ἀναίρεσιν τῆς ἐπεχούσης ποιότητος ὁ μετασχηματιζόμενος κηρὸς ἢ καὶ λεαινόμενος ἵνα μηδὲ ἑτεροειδῆ τινα περισχῇ τύπον μορφῆς. κατὰ δὲ σύγχυσιν, ὡς ἡ παρὰ ἰατροῖς τετραφάρμακος. Die διαίρεσις bei Philo entspricht demnach der παράθεσις des Stobaeus; die ἀναίρεσις der κρᾶσις; die σύγχυσις endlich ist an beiden Stellen wort- und sinngleich. Über die stoische σύγχυσις vgl. übrigens noch Philo de linguarum confusione p. 433 M. und Bernays' Akademie-Abhandlung über Philo, Berlin 1883, S. 72—73. Erwähnt sei noch, daß die παράθεσις schon Anaxagoras zugeschrieben wird, Stob. I, 368: Ἀναξαγόρας . . . τὰς κράσεις κατὰ παράθεσιν γίνεσθαι τῶν στοιχείων, ebenso Plut. plac. phil. I, 17 (Aetius Diels 315).

[45]) Arist. de gen. et. corr. I, 1 und de coelo III, 3. Freilich steht dem die bekannte, viel gedeutete Stelle in Arist. metaph. I, 3 entgegen, wo es heißt: σχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ, καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ, οὕτω γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαί φησι συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον. Dieser Widerspruch wird dadurch nicht gehoben, daß man zu der verzweifelten Ausflucht greift, Aristoteles spreche hier von den Elementen nur im landläufigen Sinne und nicht von dem Standpunkt des Anaxagoras. Einen so argen Mißgriff konnte Aristoteles unmöglich

gerade die vier Elemente gleichsam Homöomerien sind, die sich auf vier verschiedene Arten vermischen können, ohne ineinander aufzugehen.

Man sieht hier deutlich, welche Wendung der heraklitische „Fluß aller Dinge“ in der Stoa genommen hat. Doch läßt sich eine gewisse Konsequenz in diesen eigentümlichen Bestimmungen derselben nicht verkennen. Denn sobald die Stoa annahm, daß jede Beschaffenheit oder Eigenschaft eines Dinges lediglich durch die Strömung oder Spannung (τόνος) des ihm innewohnenden Pneumas bestimmt und bedingt ist, konnte sie nicht gut behaupten, daß Kraft und Stoff zu absolut untrennbarer Einheit verschmolzen seien, da ja sonst der Begriff des Tonus wesenlos und schattenhaft verschwinden müßte. Wie sollte das Pneuma in den Dingen Strömungen hervorbringen können, wenn es mit dem Dinge selbst einsgeworden wäre? Sie mußte also eine begriffliche Trennung von Kraft und Stoff vornehmen und behaupten, daß die Kraft oder das Pneuma nicht in allen Dingen in gleicher Quantität und Intensität vorhanden sei, zumal auch der Augenschein dafür sprach. Die Stoiker hatten nämlich beobachtet, daß es keinen Körper ohne Wärme oder Pneuma giebt. Jedes organische Wesen besteht als solches nur so lange, als der in ihm eingeschlossene hohe Wärmegrad vorhält.[46]) Sobald aber der Wärmegrad des

---

begehen, zur Erläuterung der Theorie des Anaxagoras eine geläufige Anschauung herbeizuholen, die mit dieser Theorie im grellsten Widerspruch steht. Es empfiehlt sich vielleicht, das τά — das in der Aldina fehlt — zu streichen und hinter ὁμοιομερῆ einen Punkt statt eines Komma zu setzen. Das καθάπερ, mit dem der neue Satz anfinge, bezöge sich dann gar nicht auf ὁμοιομερῆ, sondern auf φησὶ συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον. Das gäbe einen klaren Sinn, der mit den sonstigen Berichten über die Elementenlehre des Anaxagoras harmonierte. Man müßte also übersetzen: Wie (Anaxagoras) Wasser und Feuer (nur für Mischung und Trennung hält), so erklärt er das Entstehen und Vergehen nur aus Mischung und Trennung. Auf andere Weise giebt es ja nach Anaxagoras weder ein Entstehen, noch ein Vergehen, sondern ewiges Verharren

[46]) Cic. nat deor. II, 9: *Omne igitur quod vivit, sive animal sive terra editum, id vivit propter inclusum in eo calorem. Ex quo intelligi*

organischen Wesens derartig abgeschwächt ist, daß es das zur Aufrechterhaltung eines Lebewesens unerläßliche Maß von Spannung verloren hat, sinkt dieses Organische zum Unorganischen herab. Aber selbst im Unorganischen muß noch ein letzter Rest von Wärme oder Pneuma als zusammenhaltende Kraft (ἕξις oder συνεκτικὴ δύναμις) vorhanden sein, da es sonst formlos zusammenstürzen und sich in Nichts auflösen müßte. Die Art, wie die Stoiker dies beweisen, ist interessant und läßt tief blicken: Aneinanderprallende Steine, sagen sie, sprühen Feuerfunken; die frisch aufgewühlte Erde sendet warme Dünste empor; warmes Quellwasser dampft namentlich zu Winterzeiten[47]) u. s. w. Selbst im Schnee, behaupten sie, muß noch ein gewisser Grad vom Pneuma vorhanden sein.

Interessant sind diese Beispiele auch insofern, als sie uns einen Einblick in die geistige Werkstätte der Stoa gewähren. Man sieht hier deutlich, daß sie auf grund gewisser Naturbeobachtungen[48]) ihr physikalisches System ausgebaut und entwickelt hat. Es ist daher noch gar nicht ausgemacht, daß Zeno ganz willkürlich auf ältere Systeme zurückgegriffen hat. Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, daß Zeno, der im Altertum als feiner Kopf sehr geschätzt wurde,[49]) durch eigene Beobachtungen zu Ergebnissen gelangt sein mag, die in ihren Hauptzügen mit älteren Systemen zusammentrafen.

---

debet, eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem; vgl. noch Macrob. in somn. Scipionis I, 20 und Note 39. Auf das gleiche kommt hinaus, was Cic. nat. deor. III, 14 sagt: *ita vultis, opinor, nihil esse animal et sentiens in natura atque mundo praeter ignem*, da hier ignis gleichbedeutend mit calor ist.

[47]) Cic. nat. deor. II, 9 ... *nam et lapidum conflictu atque tritu elici ignem videmus et recenti fossione terram fumare calentem* etc.

[48]) Das deutet Cic. nat. deor. II, 10 mit den Worten an: *Longa est oratio multaeque rationes, quibus doceri possit omnia, quae terra concipiat semina* etc.

[49]) Vgl. Note 1 und 2. Die Verunglimpfungen des Charakters und der wissenschaftlichen Bedeutung Zeno's stammen aus einer viel zu späten Zeit, als daß sie uns einen irgendwie gültigen Maßstab für die Beurteilung dieses vornehmen stoischen Oberhauptes abgeben könnten.

Kap. III.

Weltseele.

Die scharfe Beobachtung der Einzelwesen, die wir bei der Pneumalehre der Stoa an einzelnen Beispielen gekennzeichnet haben, führte die Stoa auch zu jener eigenartigen Auffassung der Weltseele, die man gemeiniglich als eine ihrer interessantesten Schöpfungen zu bezeichnen pflegt. Die Gründe, welche die Stoiker für die Belebtheit und Beseeltheit des Weltganzen beigebracht haben, beruhen zumeist auf einer feinen Beobachtung der vernünftigen, zweckgemäßen Gestaltung der Einzeldinge. Wie sie in allen Einzelerscheinungen des Weltganzen eine unverkennbare Vernunftkraft und Zweckthätigkeit beobachtet zu haben glaubten, so schlossen sie mit etwas primitiver Dialektik auf die Vernunftgemäßheit und das Zweckbewußtsein des Weltganzen selbst, weil das Ganze stets vollkommener sein müsse, als dessen Teile.[50]) Da nun Teile der Welt, wie z. B. Menschen und Tiere, belebt und beseelt sind, so müsse auch das Weltganze als solches belebt und beseelt sein.[51]) Überdies sei ja das Belebte und Vernünftige unbedingt besser als das Leblose, daher müsse denn auch das Weltganze als das Vollkommenste belebt und vernünftig sein.[52])

---

[50]) Cic. nat. deor. II, 11: *Videmus autem in partibus mundi — nihil est enim in omni mundo quod non pars universi sit — inesse sensum et rationem. In ea parte igitur, in qua mundi inest principatus, haec inesse necesse est et acriora quidem atque maiora.*

[51]) Ibid: *Absurdum est igitur dicere, quum homines bestiaeque hoc calore teneantur et propterea moveantur ac sentiant mundum esse sine sensu,* ebenso ibid. II, 8 und 31.

[52]) Cic. nat. deor. III, 7, 9 und II, 8: *Quod ratione utitur, id melius est quam id, quod ratione non utitur. Nihil autem mundo melius: ratione igitur mundus utitur.* Diese Wendung ist zenonisch; denn sie wird von Zeno citiert bei Sext. Emp. math. IX, 109, 138 und 104: καὶ πάλιν ὁ Ζήνων φησίν, εἰ τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττόν ἐστιν, οὐδὲν δέ γε κόσμου κρεῖττόν ἐστι· λογικὸν ἄρα ὁ κόσμος. καὶ ὡσαύτως ἐπὶ τοῦ νοεροῦ καὶ ἐμψυχίας μετέχοντος. Die wörtliche Übereinstimmung obiger Stellen ist Hirzel a. a. O. II, 217 entgangen. Ähnlich ist auch die Beweisführung bei D. L. VII, 139 und 143: τὸ γὰρ ζῷον τοῦ μὴ ζῴου

Auch sei es undenkbar, daß ein Unbelebtes etwas Lebendiges und Beseeltes hervorbringen könne; die Welt erzeuge aber doch offenbar beseelte Wesen, folglich müsse auch sie selbst ein Lebewesen sein.[53]) Aus diesen und ähnlichen Gründen, zu denen sich noch einige teleologische gesellten,[54]) wurden sie zur Aufstellung

---

κρεῖττον, οὐδὲν δὲ τοῦ κόσμου κρεῖττον· ζῷον ἄρα ὁ κόσμος. . . . ὅτι δὲ καὶ ζῷον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερόν. Vgl. auch Philo de incorr. m. 506 M (255 Bern.): ὁ κόσμος καὶ φύσις λογική, οὐ μόνον ἔμψυχος ὤν, ἀλλὰ καὶ νοερός, πρὸς δὲ καὶ φρόνιμος. Der Stoiker Boethos aus Sidon, der wohl peripatetische Anwandlungen haben mochte, dessen Stoizismus aber nach Papiro Ercolanese ed. Comparetti ganz außer Frage steht — vgl. Gompertz, Jenaische Literaturzeitung Jahrg. 1875, S. 605 — hat in der Stoa zuerst bestritten, daß die Welt ein ζῷον sei, D. L. VII, 143: Βόηθος δέ φησιν οὐκ εἶναι ζῷον τὸν κόσμον. Wahrscheinlich hielt er die Welt für ein φυτόν, vgl. Hirzel a. a. O. II, 225.

[53]) Cic. nat. deor. II, 8: *Nihil quod animi quodque rationis est expers, id generare ex se potest animantem compotemque rationis. Mundus autem generat animantes compotesque rationis. Animans est igitur mundus composque rationis.* Ähnlich sagt Zeno Sext. Emp. m. IX, 101: Ζήνων δέ ὁ Κιτιεύς, ἀπὸ Ξενοφῶντος τὴν ἀφορμὴν λαβών, οὑτωσὶ συνερωτᾷ· τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ, καὶ αὐτὸ λογικόν ἐστιν· ὁ δὲ κόσμος προΐεται σπέρμα λογικοῦ· λογικὸν ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος. Mark Aurel IV, 40: ἓν ζῷον ὁ κόσμος, μίαν οὐσίαν καὶ ψυχὴν μίαν ἐπέχον, ähnlich V, 30, 32; VI, 5; VIII, 54; IX, 22, 39; XII, 30 und 32. Es lag demnach implicite in ihrem System, daß auch Gott, der ja mit der Welt identisch ist, ein ζῷον sein müsse; die etymologische Spielerei, Ζεύς von ζῆν abzuleiten, lag ihnen also nahe genug. Im übrigen ließen sich die wortdrechselnden Stoiker diesen etymologischen Beweis für die Lebendigkeit Gottes — ein Beweis, dessen Ursprung in eine viel frühere Zeit zurückreicht, nicht entgehen, vgl. Philodem de piet. p. 77 Gomp.: διὸ καὶ Ζῆνα καλεῖσθαι, Δία δ' ὅτι πάντων αἴτιος; Stob. I, 48 = Euseb pr. ev. XV, 15 (Ar. Didym. Diels 465): διὸ δὴ καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος, ἐπειδὴ τοῦ ζῆν αἴτιος ἡμῖν ἐστι; Athenag. leg. pro Christ. VI, 13: ὁ θεὸς εἷς κατ' αὐτούς, Ζεὺς μὲν κατὰ τὸ ζέον τῆς ὕλης ὀνομαζόμενος; D. L. VII, 147: Ζῆνα δὲ καλοῦσι, παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιός ἐστιν. Die Forderung der Stoa, daß Gott ein ζῷον sein müsse, findet sich noch Cic. nat. deor. II, 17, 31 und Chalcid. in Tim. cap. 219 Mull., 221 Wrobel.

[54]) Vgl. Tiedemann, System der stoischen Philosophie II, 110 ff.

jenes Lehrsatzes veranlaßt, der sie am entschiedensten über Heraklit hinausführte, daß nämlich unser Weltganzes etwas Lebendiges, Seelenerfülltes und Vernunftbegabtes sein müsse.

Von besonderer Wichtigkeit ist nun das Verhältniß der Weltseele zur Gottheit, das die Stoiker in eigenartiger Weise konstruiert haben. Die Weltseele ist die Thätigkeit Gottes in der Welt; sie ist ein Teil oder, wenn man will, eine inhärierende Eigenschaft der Gottheit selbst. Denn nach den Stoikern erfolgt jede Bewegung des Weltganzen, wie die des Einzeldinges lediglich durch den Tonus des ihm beigemischten Pneumas. Was nun irgend ist oder geschieht, hat dieses gottentstammte Pneuma zur unmittelbaren Ursache. Wenn es aber heißt: Gott ist die Seele der Welt,[58]) so ist das keinesfalls dahin zu verstehen, daß die Gottheit mit der Weltseele schlechthin zusammenfällt und sich deckt. Die Weltseele ist vielmehr nur ein Absenker jenes Urpneumarestes, der als Gott-Aether unser Weltganzes umspannt; sie ist als Ausfluß der Gottheit jenes künstlerische, göttliche Feuer (πῦρ τεχνικόν), das die Keimkräfte (σπερματικοὺς λόγους) der Weltbildung

---

[58]) Zeno bei Stob. I, 60 (Aët. Diels 303): νοῦν κόσμου πύρινον. Kleanthes bei Cic. nat. deor. I, 14: *tum totius naturae menti atque animo tribuit hoc nomen*, ähnlich acad. II, 37 und de legib. I, 7; Plut. plac. phil. I, 7 = Stob. (Aët. Diels 302): Διογένης καὶ Κλεάνθης καὶ Οἰνοπίδης τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν (sc. θεὸν νομίζουσιν); Chrysipp bei Philod. de piet. p. 77 G.: τὸν δὲ κόσμον ἔμψυχον εἶναι καὶ θεὸν καὶ τὸ ἡγεμονικὸν καὶ τὴν τοῦ ὅλου ψυχήν...Δία φησὶν εἶναι τὸν ἅπαντα διοικοῦντα λόγον καὶ τὴν τοῦ ὅλου ψυχήν; Diogenes von Babyl. bei Philodem de piet. p. 82 G.: τὸν κόσμον γράφει τῷ Δὶι τὸν αὐτὸν ὑπάρχειν ἢ περιέχειν τὸν Δία καθάπερ ἄνθρωπον ψυχήν. Thiery's Vermutung, de Diogene Babyl Lov. 1830 p. 45, Diogenes habe die Weltseelenlehre von den Pythagoreern entlehnt, klingt namentlich darum sonderbar, weil man nicht recht einsieht, warum gerade der wenig selbständige Diogenes und nicht vielmehr schon der Stifter der Stoa auf die Pythagoreer zurückgegangen sein soll; Sen. nat. quaest. II, 45: *sed eumdem, quem nos Jovem intelligunt, rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi*, vgl. noch consol. ad Helv. VIII, 3 und die epp. 16, 19, 31, 102 und 107.

im allgemeinen und der Einzelbildungen insbesondere in sich enthält[56]).

---

[56]) Die Unterscheidung des künstlerisch schaffenden Feuers (πῦρ τεχνικόν) vom elementaren ist echt stoisch und geht schon auf Zeno zurück. Stob. I, 538 (Ar. Didym. Diels 467): δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικὸν αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστι καὶ ζῴοις, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχή. Daher der bekannte, sehr häufig wiederkehrende stoische Lehrsatz: οἱ Στωικοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γένεσιν κόσμου (ἐπὶ γενέσει Stob. und ἐπὶ γενέσεις Athenag.), ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἱμαρμένην γίνεται; Plut. plac. phil. I, 7; Stob. I, 64, 318 und 374; Athenagoras leg. pro Christ cap. VI und VIII, 5 (= Aëtius Diels 306). Diese Wendung kommt ferner vor: Ach. Tat. isag. in Arat. cap. 11 p. 133c; D. L. VII, 137, 148 und namentlich 156; Ps-Galen h. ph. XIX, 252 K.; Clemens Alex. strom. V, 597b; Euseb. pr. ev. XIII, 13 und pr. ev. XIII, 14 aus Plutarch; Cyrill contra Julian I, 28; Cic. nat. deor. II, 11, 15, 32 und 22: *Zeno igitur ita naturam definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientemque via.* Nach diesen zahlreichen Zeugnissen, aus denen die Sonderung des πῦρ τεχνικὸν vom Elementarfeuer deutlich genug hervorgeht, hat es wohl nichts auf sich, wenn Augustin de civ. dei VIII, 5 sagt: *Nam Stoici ignem, id est corpus unum ex his quattuor elementis, quibus visibilis mundus hic constat, et viventem, et sapientem, et ipsius mundi fabricatorem atque omnia quae in ea sunt, eumque omnino ignem deum esse putaverunt* (sic). Abgesehen davon, daß dieser Stelle durch die vorangegangenen zahlreichen Citate indirekt widersprochen wird, sagt uns der gut unterrichtete, sich vielfach auf Aëtius stützende Ach. Tatius das Gegenteil von dem, was Augustin behauptet; vgl. isag. in Arat. cap. 11, p. 133c: οἱ δὲ Στωικοὶ δὲ ἐκ πυρὸς λέγουσιν αὐτοὺς (sc. τοὺς ἀστέρας), πρὸς δὲ τοῦ θείου καὶ αἰδίου καὶ οὐ παραπλησίου τῷ παρ' ἡμῖν. Viel Kopfzerbrechen hat hingegen folgende Cicerostelle den mannichfachen Forschern verursacht; de nat. deor. II, 22 heißt es: *Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coërcet et continet, natura non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium.* Krische und Hirzel haben sich vergebens bemüht, diesem überflüssig scheinenden plane artifex seine Stelle anzuweisen; Lassalle II, 34 ff. und Villoison S. 511 haben mit diesem plane artifex garnichts anzufangen

Wenn es ferner heißt: Gott durchdringt das Weltgebäude

---

gewußt; ersterer wollte aus diesem plane artifex die Unsicherheit und Verschwommenheit des stoischen Urfeuers folgern, letzterer erblickte gar in der natura artificiosa und der natura plane artifex den spinozistischen Unterschied zwischen natura naturans und natura naturata. Man braucht indeß garnicht so weit auszuholen, um einen Unterschied zwischen der natura artificiosa und der natura plane artifex herauszutüfteln; ein solcher ergiebt sich aus dem stoischen System von selbst. Die natura artificiosa ist unseres Erachtens die Weltseele, während die natura plane artifex sich auf den Gott-Aether oder das ἡγεμονικὸν der Welt bezieht. Die natura plane artifex ist jenes ἀνωτάτω τὸ πῦρ, ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι D. L. VII, 137 oder ἀνωτάτω δὲ πάντων νοῦν ἐναιθέριον, Stob. I, 66, 273 = Plut. plac. phil. I, 7 (Aëtius Diels 306), das als unaufgelöster Rest des Urwesens unser Weltganzes regiert, womit der das Weltganze umgebende ätherartige Feuerkreis gemeint ist. (Dieser Feuerkreis ist Cic de fin. IV, 5 etwas schief dargestellt). Zu dieser Auffassung ermächtigt uns der Wortlaut Ciceros, denn die Worte consultrix et provida utilitatum können doch offenbar nur auf das ἡγεμονικὸν der Welt gehen, das gleichzeitig die πρόνοια ist. Man hätte sich demnach den Gedankengang bei Cicero folgendermaßen zurechtzulegen. Vom Gott-Aether geht bekanntlich die Weltseele hervor; diese ist also ein ignis artificiosus ad gignendum progredientemque via. Die Weltseele ist das in der Welt verbreitete Pneuma, das omnia conservat, alit, auget, sustinet sensuque afficit. Nun ist es wohl klar, daß dieses das Weltgebäude durchhauchende Pneuma immer noch ein ignis artificiosus ist, da es vom Gott-Aether (σῶμα τὸ καθαρώτατον Origenes philosoph. p. 26 Miller = Hippol. ref. haer. I, 21) ausgeflossen ist und sonach mittelbar die Gottheit repräsentiert. Allein plane artifex dürfte die Weltseele nicht mehr sein, weil sie durch die Berührung mit der groben Materie nicht mehr so καθαρὸν ist, wie der Gott-Aether selbst! Wie ja überhaupt alles, was den Weg nach unten (ὁδὸς κάτω) nimmt, von seiner Reinheit einbüßt und nicht mehr so εἰλικρινὲς ist wie ehedem; vgl. die vortrefflichen Bemerkungen Teichmüllers, N. St. I, 109 ff. über die κάθαρσις. Daß aber die κάθαρσις auch im stoischen System einen Platz hat, geht aus Origines philosoph. a. a. O. hervor, wo deutlich darauf hingewiesen wird, daß die stoische ἐκπύρωσις nichts weiter als die ὁδὸς ἄνω sei, die zur κάθαρσις τοῦ κόσμου hinführe. Nach alledem erscheint

sowohl[57]) wie alle Einzeldinge, selbst die häßlichsten und unförmlichsten,[58]) so ist hier wieder nicht etwa die Gottheit selbst, sondern nur derjenige Teil derselben gemeint, der vom Gott-Aether

---

wohl unsere Hypothese nicht zu gewagt, daß Cicero unter natura artificiosa die Weltseele, und unter natura plane artifex den Gott-Aether oder das ἡγεμονικὸν der Welt versteht. Nach unserer Auffassung gewinnt auch die Korrektur Creutzers (Daub und Creutzers Studien I, 79) an Wahrscheinlichkeit. Creutzer liest nämlich nat. deor. I, 14 statt *ut divinam esse affectam putat* — corr. Klotz: *vi divina esse affectam putat* — nach der Analogie von nat. deor. II, 22: *ut divinam sic artificem putat.* Hier paßt ein artifex hinein, weil von der Weltseele, der ratio per omnium naturam rerum pertinens die Rede ist.

Man könnte freilich auf Grund einer Notiz des Pseudo-Galen h. ph. XIX, 272 K. (Diels 609) einwenden, daß die Gottheit denn doch kein Sonderdasein als Aether führe: οἱ Στωικοὶ δέ, heißt es da, ἰδίαν μὲν ἰδέαν οὐκ ἔχειν διηνεκῶς, πνεῦμα δὲ πυρῶδες ὁμοιούμενον πᾶσι ῥᾳδίως, οἷς ἂν προσρυῇ. Indeß hat diese Notiz kein Gewicht, wenn man selbst Pseudo-Galen ernst nehmen wollte, da sie sich nicht gegen ein Sonderdasein Gottes richtet, wie es den Anschein hat, sondern nur gegen die Anthropomorphien des Epikur, was aus dem vorangegangenen Satz Ἐπίκουρος δὲ ἀνθρωπόμορφον τοῦτον ὑπέλαβεν deutlich erhellt.

[57]) Damit ist das πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου gemeint, worüber man Note 43 vergleiche.

[58]) Sext. Emp. Pyrrh. III, 218: Στωικοὶ δὲ πνεῦμα διῆκον καὶ διὰ τῶν εἰδεχθῶν; Sen. consol. ad Helv. VIII, 3: *divinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus*; D L. VII, 138: εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, wie Honig durch die Waben, Tertull. adv. Hermogen. cap. 44; Origenes contra Cels. VI, 335 Hoesch.: καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ὁ μέχρι ἀνθρώπων καὶ τῶν ἐλαχίστων καταβαίνων, οὐδὲν ἄλλο ἐστίν, ἢ πνεῦμα σωματικόν; Clemens Alex. protrept V, 66: οὐδὲ μὴν τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς παρελεύσομαι διὰ πάσης ὕλης καὶ διὰ τῆς ἀτιμοτάτης τὸ θεῖον διήκειν λέγοντας; Lucian Hermotim. 81, IV, 109: ἀκούομεν δ' αὐτοῦ λέγοντος ὡς καὶ ὁ θεὸς οὐκ ἐν οὐρανῷ ἐστιν, ἀλλὰ διὰ πάντων πεφοίτηκε — ἄχρι καὶ τῶν ἀτιμοτάτων; Alex. Aphrod. de an. fol 146[a]: ἐν τοῖς φαυλοτάτοις τὸ θεῖον εἶναι .. τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἔδοξε. Vgl. noch Tatian adv. Graec und Athenag. leg. pro Christ. p 56 ed. Rechenberg.

ausfließt und den Dingen als Weltseele oder Verhängniß oder vernünftige Keimkraft innewohnt.

Weltseele, Verhängniß, Naturgesetz und vernünftige Keimkraft sind in bezug auf ihre Substanz durchaus nicht verschieden; allen diesen Bezeichnungen liegt ein und dasselbe Pneuma als Substanz zu grunde. Gleichwohl sind diese verschiedenen Benennungen keine Synonyme; denn sie drücken nur die Beziehungen aus, in denen die Gottheit zu den Dingen steht. Je nach der Thätigkeitsart des Pneumas wechselt auch der Name desselben. Als belebende und beseelende Kraft ist das Pneuma Weltseele; als bewegendes und zur Entwicklung drängendes Prinzip ist es vernünftige Keimkraft; als vorausbestimmendes, alle Geschehnisse vorbereitendes Prinzip ist es Vorsehung und Verhängniß; als ein mit unabänderlicher Notwendigkeit sich ewig wiederholender Strömungsprozeß ist das Pneuma endlich Naturgesetz. Die Weltseele ist also, wie Chrysipp dies treffend bezeichnet, nur ein πνεῦμα πὼς ἔχον d. h. ein Pneuma, das durch seine Strömungsart zu dem Dinge in einer bestimmten Beziehung steht, und zwar verhält sie sich zu dem Dinge als ein lebenspendendes, beseelendes Prinzip.

Man wird hier unschwer einen Ansatz zu jener dürren, unfruchtbaren Attributenlehre erkennen, die in der mittelalterlichen Philosophie mit solchem Nachdruck ausgebaut wurde.[59]) Freilich ist der stoische Keim bei den Scholastikern zu einem Baum angewachsen, dessen welkes Gezweig selbst in die neuere Philosophie mit hohler Schattenhaftigkeit hineinragt. Dieser Ansatz zur Attributenlehre ist aber vom stoischen Standpunkte aus insofern gerechtfertigt, als er nur aus dem Bestreben hervorgegangen ist, die Einheitlichkeit der Welt zu behaupten. Die Stoa konnte ja den verschiedenen Naturkräften unmöglich verschiedene Substanzen zu grunde legen, ohne den großen Grundgedanken ihrer

---

[59]) Vgl. m. Willensfreiheit u. s. w. bei den jüd. Phil. des Mittelalters S. 75 ff. und Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie III, 731 ff. Man muß nämlich festhalten, daß die Stoiker de facto nur den Eingott: Urpneuma kennen; alle Wesensbestimmungen desselben sind nur Attribute einer und derselben Grundkraft.

Philosophie aufzugeben: Es giebt nur ein Urpneuma, das weder wachsen, noch sich verringern kann;[60]) diesem Urpneuma eignen viele Eigenschaften, die sich durch verschiedene Strömungsarten dokumentieren. Die so großartig angelegte, einheitlich durchgeführte Pneumalehre ist nun wohl in ihrer vollendetsten Gestalt spezifisch stoisches Produkt. Doch läßt sich nicht verkennen, daß die Stoiker den Impuls zu ihrer Pneumalehre von den hippokratischen Medizinern erhalten haben.[61])

Die Welt ist den Stoikern nicht nur beseelt, sondern auch vernünftig. Allein hier haben wir es nicht mehr mit verschiedenen Strömungsarten des Pneumas zu thun, sondern die

---

[60]) Stob. I, 322 (Ar. Didym. Diels 457) von Zeno: οὐσίαν δὲ εἶναι τὴν τῶν ὄντων πάντων πρώτην ὕλην, ταύτην δὲ πᾶσαν ἀίδιον καὶ οὔτε πλείω γινομένην οὔτε ἐλάττω· τὰ δὲ μέρη ταύτης οὐκ ἀεὶ ταὐτὰ διαμένειν, ἀλλὰ διαιρεῖσθαι καὶ συγχεῖσθαι. Vgl. auch D. L. VII, 150; Simplic. in Arist. phys. f. 50, Schol. Brandis p. 342, ed. Diels p. 227: τὸ ἄποιον σῶμα τὴν πρωτίστην ὕλην εἶναί φασι ... τῶν μὲν παλαιῶν οἱ Στωικοί. Dieser Urstoff ist ewig und unentstanden, Athenag. leg. pro Christ. VIII, 5: ἀίδιόν τε καὶ ἀγένητον νομίζετε (sc. τὸν θεόν). Nach der Weltverbrennung wird genau so viel Ursubstanz vorhanden sein, wie vor der Weltbildung, Athenag. a. a O.: μόνου μένοντος τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ.

[61]) Im anthropologischen Teil der Psychologie werden sich so manche frappante Analogien zwischen den Stoikern und den hippokratischen Medizinern ergeben. Daß die Stoa schon bei den Medizinern einen starken Ansatz zur Pneumalehre vorgefunden habe, hat Siebeck, Zeitschr. für Völkerpsychologie Jahrg. 1880, Bd. XII, S. 362 richtig erkannt: „Alles im Himmel und auf Erden ist vom Pneuma erfüllt, dieses ist der gewaltige Herrscher in allem, was sich ereignet .... das Pneuma ist auch Grund und Kraft des Feuers, weiter des Lebens“. Freilich unterscheiden die alten Mediziner πνεῦμα von ἀήρ, vgl. die pseudo-hippocrat. Schrift περὶ φύσων ed. Littré IV, 94: Πνεύματα δὲ τὰ μὲν ἐν τοῖσι σώμασι, φῦσαι καλέονται, τὰ δὲ ἔξω τῶν σωμάτων ἀήρ. Selbst das Feuer bezieht seine Nahrung vom Pneuma, ibid.: τοῦ δὲ πνεύματος τὸ πῦρ στερηθὲν οὐκ ἂν δύναιτο ζῆν ... τῷ γὰρ πυρὶ τὸ πνεῦμα τροφή. Das Pneuma ist daher auch Ursache des Lebens, ibid. p. 96: τοῖσι δ' αὖ θνητοῖσιν αἴτιος τοῦτο βίου. Merkwürdigerweise findet sich das Beispiel, das Cicero nat. deor. II, 9 von Kleanthes citiert: *negat enim ullum esse cibum tam gravem, quin is nocte et die concoqua-*

Begriffe Weltseele und Weltvernunft fallen zusammen.[62]) Denn daß die Weltseele vernünftig sein müsse, galt ihnen schon aus dem Grunde für selbstverständlich, weil die Weltseele doch nichts weiter als ein Ausfluß des Urpneumas und somit der höchsten Vernunftsubstanz ist. Die Vernunft ist aber, wie Heinze richtig bemerkt,[63]) nicht Eigenschaft der Weltseele, sondern νοῦς und ψυχὴ κόσμου sind absolut identische Begriffe. Diese Behauptung wird dadurch nicht unwesentlich gestützt, daß die Stoa auch keinen Unterschied zwischen der Menschenseele und der Menschenvernunft zulassen wollte. Dieses Analogon gestattet aber um so eher einen Rückschluß auf die Identität von Weltseele und Weltvernunft, als sich uns ein durchgängiger, scharfgezeichneter Mikrokosmos ergeben wird, der in einem Anhang ausreichend gewürdigt werden soll.

Nachdem das Wesen der stoischen Weltseele festgestellt ist, erübrigt es nur noch, eine scharfmarkierte Scheidelinie zwischen der stoischen und platonischen Weltseele zu ziehen. Wir hätten uns diese mühelose, überflüssige Arbeit, die überdies schon Tiedemann besorgt hat,[64]) ersparen können, wenn nicht neuerdings der

---

tur, cuius etiam in reliquis inest calor iis, quas natura respuerit, fast wortgetreu bei den Medizinern wieder. Das übereinstimmende Beispiel s. bei Siebeck a. a. O., doch ist Siebeck dieser sonderbare Gleichklang des Beispiels entgangen. Ein gewisser Einfluß der Mediziner auf die Stoa wird sich somit nicht leugnen lassen; freilich darf man diesen nicht überschätzen. Jedenfalls war der Rückeinfluß der Stoa auf die späteren Mediziner und nicht in letzter Reihe auf die Schule Galens weit intensiver, als die von den Hippokratikern empfangenen Eindrücke. Über das Verhältniß der antiken Medizin zur Naturphilosophie vgl. man Hecker, Geschichte der Heilkunde I, 449. Über die Stellung der Stoa speziell zu den Medizinern s. Siebeck a. a. O. 386[2] und Geschichte der Psychologie II, 145. Doch ist der gegenseitige Einfluß der Mediziner und Philosophen noch nicht scharf genug abgegrenzt. Hier bietet sich ein äußerst dankbarer Stoff für eine Monographie dar.

[62]) Vgl. Heinze, Lehre vom Logos S. 100 ff. und Philodem de piet. p. 82 Gomp.: τὸν κόσμον ζῷον εἶναι καὶ λογικὸν καὶ φρονοῦν καὶ θεόν.

[63]) Lehre vom Logos S. 101.

[64]) System der stoischen Philosophie II, 117 ff.

geistvolle Teichmüller diese längst abgethane Frage wieder aufgeworfen hätte.[65]) Es genügt wohl, wenn wir auf den tiefgreifenden Unterschied beider Weltseelen hinweisen: bei der Stoa ist die Weltseele ein Teil der Gottheit, bei Plato ein von Gott erschaffenes Sonderwesen; dort ist sie unentstanden, hier neugeschaffen; dort ewig dauernd, hier der Allmacht Gottes, also einer möglichen Auflösung unterworfen; dort mit der Materie unabtrennbar verknüpft, hier nicht notwendig an die Materie gebunden. Daß sich neben diesen durchgreifenden Differenzen auch einige Berührungspunkte zwischen der platonischen und stoischen Weltseele werden auffinden lassen, ist ja ganz natürlich. Allein die Unterschiede sind so tiefgehender und prinzipieller Natur, daß von einer Gemeinsamkeit im Ernste nicht wohl die Rede sein kann.

Kap. IV.

Λόγος σπερματικός. — Pantheismus.

Wiederholentlich war schon von der „vernünftigen Keimkraft“ die Rede, die in der Stoa eine so wichtige Stelle einnimmt. Zunächst sei beiläufig bemerkt, daß der Ausdruck σπερματικὸς λόγος ein spezifisch stoischer ist, den wohl Zeno in die Philosophie eingeführt hat.

---

[65]) Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe S. 541: „Es war darum natürlich, daß die Stoiker wieder auf Plato zurückgingen“. Teichm. hat diesen Gedanken zwar nur flüchtig hingeworfen, doch thut es not, auf das Unzutreffende dieser Bemerkung hinzuweisen. Die Stoiker gingen nicht auf Plato zurück, sondern standen zu ihm geradezu in einem demonstrativen Gegensatz. Teichm. that daher gut daran, in den N. Stud. I, 73 wieder einzulenken, indem er entgegen seiner früheren Behauptung ausruft: „kurz, Heraklit ist hierin wieder der echte Vater der Stoa“.

Heinze gebührt das große Verdienst, daß er auf die mannigfachen Verzweigungen und Ausbildungen dieses fruchtbaren philosophischen Gedankens der Stoa nachdrücklich hingewiesen hat.[66]) Freilich unterscheidet sich die Keimkraft von der Weltseele keineswegs durch ihre Substanz; denn beide sind jenes Pneuma, das als Ausfluß des Gott-Aethers die Materie durchdringt und das Weltganze sowohl, wie die Einzeldinge vermittelst des Tonus bildet und gestaltet. Nicht durch ihr Wesen also, sondern nur durch die Art ihrer Thätigkeit (πὼς ἔχον) unterscheidet sich die vernünftige Keimkraft von der Weltseele. Die λόγοι σπερματικοὶ repräsentieren diejenige Thätigkeit des in der Welt verbreiteten reinen Pneumas (πῦρ τεχνικὸν), die vermittelst des Tonus zum vernunftgemäßen, zweckbewußten Werden und Entstehen, zur Fortzeugung und Weiterentwicklung drängt und antreibt. Es ist daher nur folgerichtig, wenn in einzelnen stoischen Wendungen die „vernünftigen Samenkeime“ dem Begriffe des τόνος sehr nahe kommen;[67]) denn sie bilden den immanenten Trieb der Dinge

---

[66]) Heinze a. a. O. 107—127. Nicht ganz zutreffend ist die Definition, die Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande I, 431 für die σπερματικοὺς λόγους dahin gegeben hat, daß sie „die in der Zeugung vermittelte Erhaltung der Spezies“ bedeuten. Die Erhaltung der Spezies ist wohl auch eine Miteigenschaft, aber nicht die Hauptthätigkeit der σπερμ. λόγ.

[67]) Der ewige Werdeprozeß, den die vernünftigen Keimkräfte repräsentieren sollen, erhellt klar aus dem Beispiel bei Mark Aurel VI, 24: Alexander der Große und sein Eseltreiber lösen sich auf εἰς τοὺς αὐτοὺς σπερματικοὺς λόγους τοῦ κόσμου; vgl. noch IV, 14, 21, 23, 36; VII, 32 und IX, 9 über die σπερμ. λόγ. Eine ähnliche Definition der „rationes seminales“ findet sich bei Macrob Saturnal. VII, 16. Darum heißen diese Keimkräfte auch ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν (Note 56), weil sie das rastlose Entstehen vermitteln. Prägnant drückt Chrysippus diesen Gedanken aus, Pseudo-Philo, de incorr. m. 506 M. (255 Bern.): ἐκ σπέρματος ἡ γένεσις καὶ εἰς σπέρμα ἡ ἀνάλυσις. Auf die nahe Verwandtschaft der σπερμ. λόγ. mit dem Tonusbegriff weist der Umstand hin, daß beide Benennungen in gleicher Weise als die Ursache der Bewegung hingestellt werden. Wenn schon die häufig wiederkehrende stoische Wendung, die Seele sei ein σῶμα λεπτομερὲς

zur Ausbreitung und Fortentwicklung, sei es durch Wachstum, sei es durch Zeugung.[68])

Vermittelt die Weltseele das Sein überhaupt, indem sie die gestaltlose Materie (ἄποιος ὕλη) formt und zu realem Sein erhebt, so repräsentiert der λόγος σπερματικὸς das Werden und Entstehen, das ruhelose Drängen des Tonus zur Weiterbildung und Fortgestaltung, so daß er gewissermaßen den Prozeß des heraklitischen „ewigen Flusses aller Dinge" ersetzt.

Zuvörderst beginnt diese vernünftige Triebkraft ihre Thätigkeit bei der Weltbildung. Wir können nämlich Heinze darin nicht beipflichten, daß diesem λόγ. σπερμ. bei der Weltbildung erst eine spätere Rolle zufalle.[69]) Wir halten es vielmehr für

---

ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον κατὰ σπερματικοὺς λόγους, auf die nahe Beziehung der Keimkraft zur Bewegungsursache schließen läßt, so werden diese beiden Begriffe geradezu identifiziert, Proclus in Parm. Platon. IV, 135 ed. Cousin, indem Proclus da, wo von der Bewegungsursache die Rede ist, hinzufügt ... οἱ μὲν τοὺς σπερματικοὺς λόγους εἶναι τοιούτους οἰηθέντες .... ὡς οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς. Vgl. auch D. L. VII, 148: die φύσις ist eine ἕξις ἐξ αὐτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους. Daß aber der τόνος Bewegungsursache ist, sagt Sen. nat. quaest. II, 6 ausdrücklich: *Quid cursus est et motus omnis, nonne intenti spiritus opera sunt? ... Quis est illi* (sc. *animo*) *motus nisi intentio?* Selbst das Werden und Wachsen vermittelt der Tonus, so daß diese beiden Begriffe zuweilen ineinanderfließen, vgl. Sen. a. a. O.: *Quid autem aliud producit fruges et segetem inbecillem ac virentes exigit arbores ac distendit .... quam spiritus intentio et unitas?*

[68]) Im Naturganzen im allgemeinen und beim Menschen insbesondere verursacht das σπερματικὸν die Zeugung und das Wachstum. Daß dieser Zeugungstrieb auch beim Menschen σπερματικὸς λόγος heißt (D. L. VII, 157 u. ö.) rührt wohl daher, daß der Same vermöge seiner pneumatischen Beschaffenheit gleichzeitig Vernunftsubstanz ist. Dieser Gesichtspunkt gewährt einen interessanten Ausblick auf das teleologische System der Stoa, indem hier durch den λόγος, der dem σπέρμα als inhärierende Eigenschaft eignet, die Zweck- und Vernunftgemäßheit des Weltganzen angedeutet und motiviert wird.

[69]) Heinze a. a. O. S. 111. Die von Heinze angezogene Stelle D. L. VII, 136 beweist nicht, daß den „vernünftigen Keimkräften" bei der Weltbildung eine spätere Rolle zufalle. Denn das Urpneuma

wahrscheinlicher, daß gerade diese vernünftige Triebkraft es ist, die durch ihren Tonus die Gottheit zwingt, sich in den λόγος und die ἄποιος ὕλη zu spalten, da man sonst die Notwendigkeit nicht recht einsieht, warum denn die Gottheit den ewigen Wechselprozeß zwischen Weltbildung und Weltauflösung notwendig durchmachen müsse und nicht vielmehr als reines Urpneuma verharre. Es scheint daher gerade jener intensive Werdensdrang, der dem Urpneuma als σπερματικὸς λόγος anhaftet, die unmittelbare und zwingende Veranlassung zu sein, daß sich Teile der Gottheit ablösen und verdichten, um sich, nachdem sie alle Stadien des Werdeprozesses durchgemacht haben, wieder in das Urwesen aufzulösen. Wenigstens kann man die Äußerung des Kleanthes, daß die immerwährende Weltbildung erfolge, weil der Tonus niemals aufhört, nur in dem Sinne deuten, daß das Urwesen einen Werdensdrang in sich trägt, der es zur Entwicklung und Entfaltung zwingt. Daß aber dieser σπερματικὸς λόγος mit den „σπέρματα“ des Anaxagoras nur namensgleich, nicht wesensgleich ist, hat Heinze richtig bemerkt.

---

selbst wird ja schon vielfach als σπέρμα bezeichnet, vgl. Plut. comm. not. cap. 35: καὶ μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν εἰς σπέρμα μετέβαλε τὸν κόσμον; Chrysipp bei Pseudo-Philo de incorr. m. 506 M. (255 Bern.): τὸ ἀναστοιχειῶσαν τὴν διακόσμησιν εἰς αὐτὸ πῦρ τοῦ μέλλοντος ἀποτελεῖσθαι κόσμου σπέρμα εἶναι. Aristocles bei Euseb. pr. ev. XV, 14 vergleicht die Gottheit zwar nur mit dem σπέρμα, aber sein καθάπερεί τι σπέρμα kommt einer Gleichstellung ziemlich nahe. Vgl. auch Euseb. pr. ev. XV, 18 und Stob. I, 414 (Ar. Didym. Diels 468): τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα τὸ πῦρ. (Die Lesart εἰς πῦρ, die Heinze mit Heeren annimmt, verwirft Diels ohne Grundangabe. Und doch scheint εἰς πῦρ mit Rücksicht auf die Parallel-Stelle bei Eusebius sehr wohl am Platze. Dem Sinne nach bleiben sich indeß beide Lesarten gleich; das τὸ πῦρ ist so „sinnlos“ nicht, wie Heinze behauptet.) Vgl. noch Origen contra Cels. IV, 196 und 202; Sen. nat. quaest. III, 13. Auch schreitet ja Gott gerade vermittelst der σπερμ. λόγ. zur Weltbildung (ἐπὶ γενέσει κόσμου, cod. Argentor. Athenag. cap. 6). Im übrigen sagt Kleanthes ausdrücklich, daß die immerwährende Neubildung der Welt erfolge, weil der τόνος, dessen Wesensähnlichkeit mit den σπερμ. λόγ. wir nachgewiesen haben, niemals aufhört, Stob. I, 372 (Ar. Didym. Diels 470) . . . τοῦ ἐν τῇ τῶν ὅλων οὐσίᾳ τόνου μὴ παύεσθαι.

Durch diese Fassung der „vernünftigen Samenkeime“ erklärt sich auch jene Erläuterung, die Chrysipp einem Bilde in Samos in dem Sinne gegeben haben soll, daß die ὕλη erst von Gott die σπερματικοὺς λόγους empfängt. Die von Heinze bemerkten Schwierigkeiten dieser Erklärung[70]) sind nach unserer Auffassung gar nicht vorhanden. Denn die ἄποιος ὕλη d. h. die begrifflich als von der Gottheit losgelöst gedachte träge Materie kann ja als solche, ohne Unterstützung des λόγος, weder wachsen, noch sich bewegen, noch auch irgend eine Gestalt annehmen. Erst durch das Hinzutreten der von Gott ausgehenden keimkräftigen Pneumata erhält die Materie die Möglichkeit und zugleich die Notwendigkeit zu werden und zu wachsen. Die ὕλη empfängt also thatsächlich ihre Befruchtung und Fortbildungsfähigkeit von dem göttlichen Pneuma, dem die vernünftige Besamung als inhärierende Eigenschaft eignet.

Das allegorisierende Bild, welches Diogenes von Chrysipp citiert,[71]) das man wohl dahin zu deuten hat, daß Juno als die Materie von Zeus als dem Urpneuma befruchtet wird, ist zwar obszön genug, aber nach stoischer Weltanschauung ganz zutreffend. Es entspricht dies völlig der Erklärung, die Chrysipp jenem Bilde in Samos gegeben haben soll. Es ist bezeichnend genug, daß jenes obszöne, von Chrysipp stammende Bild, das ja die schlimmste Blasphemie enthält, in der mittelalterlichen Litteratur, namentlich aber in der Kabbala[72]) wiederkehrt und mit anwidernder Ausführlichkeit breitgetreten wird.

Die Thätigkeit der vernünftigen Triebkraft ist natürlich mit der Weltbildung noch nicht abgeschlossen. Das Pneuma ergießt sich vielmehr als σπερμ. λόγ. in alle Einzeldinge und vermittelt da durch seinen Tonus das Werden, Wachsen und Fortzeugen. Das Pneuma selbst bleibt aber trotz des beständigen Wechsels der Dinge ewig unverändert. Nur das Einzelding kann sich in bezug auf seine Materie verringern oder vergrößern, aber seine pneuma-

---

[70]) Heinze a. a. O. 113[4].

[71]) D. L. VII, 187.

[72]) Vgl. Frank, la Cabale, deutsch von Gellinek, Leipzig 1844, passim.

tische Qualität, heiße diese nun Weltseele, Keimkraft oder Verhängniß, bleibt sich ewig gleich.[73])

Das Schlußergebnis dieser ganzen metaphysischen Theorie ist ein scharf ausgeprägter, deutlich ausgesprochener Pantheismus. Fragt man den Stoiker: was ist Gott? so wird er die Gegenfrage aufstellen: was ist Gott nicht?[74]) Der Stoa ist eben Gott Alles und Alles Gott. Gott und Welt sind ihr insofern identische Begriffe,[75]) als die Welt nur ein von Gott Abgeleitetes, in ihm Ent-

---

[73]) Vgl. Zeller III, 1, 94 f.; Heinze a. a. O. S. 117—125. Deutlich findet sich dieser Gedanke bei Proclus in Parm. Plat. IV, 135: ἀφθάρτους αὐτοὺς (sc. τοὺς σπερματικοὺς λόγους) ἐποίησαν, ὡς οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς. Hier sei noch auf die ausführliche und lehrreiche Behandlung verwiesen, die Chalcid. in Tim. Plat. p. 342 Mullach der Frage widmet, worin sich nach Zeno und Chrysipp die οὐσία (essentia) von der ὕλη (silva) unterscheidet. Heinze hat a. a. O. 118[3] und Bursian's Jahrb. 1873, I, 191 mit Recht die Wichtigkeit dieser Stelle besonders hervorgehoben. Die πρώτη ὕλη oder die οὐσία d. h. die von der Gottheit bei der Spaltung des Urwesens hervorgegangene, abgetrennt gedachte Urmaterie kann sich als κοινῶς ποιὸν weder vergrößern noch verringern. Hingegen kann das aus der Urmaterie abgeleitete Einzelindividuum als ἰδίως ποιὸν sowohl sich ausbreiten wie zusammenschrumpfen. Es liegt kein besonderer Anlaß vor, mit Wellmann, Nachtrag zu Zeno, Fleckeisen's Jahrb. 1877, S. 808 zu bezweifeln, daß diese Unterscheidung von οὐσία und ὕλη, die D. L. VII, 150 direkt Zeno zuschreibt, wirklich vom Stifter der Stoa herrührt.

[74]) Vgl. Epiphan. adv. haer. I, 5: Μερίζουσι δὲ (οἱ Στωικοὶ) τὴν μίαν θεότητα εἰς πολλὰς μερικὰς οὐσίας, εἰς ἥλιον καὶ σελήνην ... καὶ τὰ ἄλλα. Ebenso scharf pointiert sagt Sen. nat. quaest. II, 45: *(deo) nomen omne convenit.* Kleanthes nennt denn auch in seinem Hymn. in Jovem die Gottheit πολυώνυμος. Chrysipp hat alle Namen auf die Gottheit angepaßt, Philodem de piet. p. 82 G.: τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα ἐφαρμόττει τῆς δριμύτητος ἀπολαύων ἀκοπιάτως. Posidon sagt Stob. I, 58 (Aëtius Diels 303): μεταβάλλον δὲ (ὁ θεὸς) εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν. Vgl. noch Lactanz de falsa relig. V, 21 und D. L. VII, 135: καὶ Δία πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι.

[75]) Vgl. D. L. VII, 139 und 147; Philod. de piet. p. 82 G.: κόσμον ζῷον εἶναι ... καὶ θεόν; Cic. nat. deor. I, 14: *tum ipsum mundum deum dicit esse*; Suidas s. v. κόσμος; Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 15: ὅλον δὲ τὸν κόσμον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι προσαγορεύουσι θεόν; Epiph.

haltenes und in letzter Linie wieder ein in Gott Aufgehendes ist. Schon diese geniale, prägnante Fassung des Pantheismus, die uns in solcher systematischen Geschlossenheit erst bei Spinoza entgegentritt, muß uns eine größere Achtung vor der Bedeutung des Stoizismus abnötigen. Und mögen auch, wie Jaesche nachgewiesen hat,[76]) alle hylozoistischen Systeme einen mehr oder weniger bewußten Pantheismus enthalten, so hat doch die Stoa zum erstenmal mit vollbewußter Entschiedenheit ein fertiges, in sich gerundetes, mit herber Konsequenz durchgeführtes pantheistisches System aufgestellt und begründet. Ein künftiger Historiker des Pantheismus wird in der Stoa ein ergiebiges und dankbares Feld vorfinden und wohl auch die Samenkeime aufspüren, die später bei Spinoza aufgegangen und zur Vollblüte gereift sind.

Kap. V.

Zeno.

In den vorangegangenen Kapiteln haben wir die physikalischen und metaphysischen Theorien der Gesamtstoa entwickelt, soweit sie in die Psychologie hinüberspielen. Es versteht sich aber von selbst, daß sich eine Schule, die sich durch mehr denn vier Jahrhunderte hindurchgezogen und während dieser Zeit verschiedenartige nationale Elemente in sich aufgenommen hat, bei allem Dogmatismus und Autoritätsglauben unbedingt fortentwickeln mußte. In einer solchen Schule kann wohl eine zeitweise Stauung oder vorübergehende Stagnation der philosophischen Gedanken eintreten; aber träges Stillstehen und zähes Verharren bei

---

adv. haer. I, 21: Στωικοὶ σῶμα τὸ πᾶν δογματίζοντες καὶ τὸν αἰσθητὸν τοῦτον κόσμον θεὸν νομίζοντες. Chrysipp bei Stob. I, 444 (Ar. Didym. Diels 465): λέγεται δ' ἑτέρως (corr. Krische a. a O. 424) κόσμος ὁ θεός. Vgl. auch Pseudo-Philo de incorr. m. 505 M. (255 Bern); Origenes contra Cels. V, 241 ed. Hoeschel: Σαφῶς δὴ τὸν ὅλον κόσμον λέγουσιν εἶναι θεόν, Στωικοὶ μὲν τὸν πρῶτον.

[76]) Jaesche, der Pantheismus, Berlin 1826—32, Bd. I passim.

den überkommenen philosophischen Lehren ist auf die Dauer unmöglich, wenn man nicht den Boden unter seinen Füßen unterwühlen will. Man meine nur nicht, daß orthodoxe philosophische Starrgläubigkeit eine sichere Gewähr für den ungeschmälerten Fortbestand eines Systems bietet; sie veranlaßt vielmehr den Untergang und Verfall desselben, weil Orthodoxie nirgends weniger angebracht ist als in der Philosophie.

Der große Aufschwung also, den der Stoizismus, unter den Römern zumal, genommen hat, indem die aus dürftigen cynischen Anfängen hervorgegangene Schule auf einem Kaiserthrone endete, legt schon ein, wenngleich äußerliches, so doch beredtes Zeugniß dafür ab, daß kein starrer philosophischer Buchstabenglaube den Fortschritt der stoischen Schule gehemmt haben kann. Allein wir haben auch ausdrückliche Belege in Überfülle dafür, daß kein bindender Schulzwang die einzelnen Stoiker gehindert hat, über ihre Vorgänger hinauszugehen und deren schroffe Lehrmeinungen abzuschleifen und zu berichtigen. Tiefergehende Differenzen zwischen den einzelnen Schulhäuptern der Stoa machen sich freilich mehr in der Ethik, als in der Physik und Logik geltend. Gleichwohl werden sich uns auch in der Physik und namentlich in der Psychologie viele Punkte ergeben, in denen nicht nur die jüngere Stoa von der alten abwich, sondern sogar die drei hervorragenden Begründer des Stoizismus: Zeno, Kleanthes und Chrysippus ganz wesentlich auseinandergingen. Und ist auch das nach dieser Richtung hin vorhandene Material keineswegs ausreichend, um mit Tennemann von einer Philosophie Zeno's, Kleanth's oder Chrysipp's schlechtweg als von einem abtrennbaren oder gar abgetrennten System sprechen zu können, so darf man doch auch jetzt den damals verfrühten Versuch Tennemann's nicht kurzweg von der Hand weisen. Nachdem Wachsmuth die Fragmente von Zeno und Kleanthes mit annähernder Vollständigkeit gesammelt hat — ein höchst verdienstvolles Werk, das Meulemann, Weygoldt und Wellmann, den Verfassern von Monographien über Zeno, leider noch nicht vorlag — und vornehmlich seitdem der äußerst anregende, viel Interessantes, aber auch viel Anfechtbares bietende Hirzel seine „Entwicklung der stoischen Philosophie" geschrieben hat, kann der gegenwärtige Forscher

über stoische Philosophie nicht umhin, nach einer zusammenfassenden Gesamtdarstellung auch jedem einzelnen hervorragenden Schulhaupt der Stoa den gebührenden Platz anzuweisen.

Ein vollständig gesichertes und abschließendes Ergebnis wird sich nach dieser Richtung hin füglich nicht erzielen lassen, da die Unzulänglichkeit des Materials unüberwindliche Schwierigkeiten bietet. Und selbst die vorhandenen spärlichen Brocken müssen mit spitzer kritischer Sonde geprüft und nach Grundsätzen gesichtet werden, die wir an anderer Stelle zu entwickeln haben werden. Wenn sich daher unsere Auffassung und Charakterisierung der einzelnen Stoiker von den Ausführungen Hirzels fast durchgängig entfernen wird, so liegt dies lediglich daran, daß wir in streng wissenschaftlichen Dingen der geistreichen Kombination und Hypothese einen so weiten Spielraum schlechterdings nicht einzuräumen vermögen.

Zeno hat als ehemaliger Cyniker mit kundiger Hand die Grundlinien der stoischen Ethik in scharfen Umrissen gezogen und vorgezeichnet. Allein auch der stoischen Physik ist das zenonische Gepräge unverkennbar aufgedrückt, wenn es gleich nicht so markant hervortritt wie in der Ethik. Und mag auch der mehr äußerliche Umstand, daß von den bei Wachsmuth aufgeführten 58 Fragmenten Zeno's weit über die Hälfte — 35 Fragmente — allein auf die Physik entfallen, keine volle Beweiskraft dafür haben, daß sich Zeno mit der Physik eingehend beschäftigt hat, so wird man doch auch in dieser auffälligen Thatsache mehr als einen bloßen Zufall zu erblicken gewillt sein. Tritt nun aber noch hinzu, daß wir außer den von Wachsmuth aufgenommenen gesicherten zenonischen Fragmenten einer recht beträchtlichen Anzahl von physikalischen Bestimmungen begegnen werden, welche die Überlieferung auf Zeno zurückführt, ohne daß ihr immerhin wahrscheinlicher zenonischer Ursprung stringent und glaubhaft nachgewiesen werden kann, so wird man doch wohl anzunehmen bereit sein, daß Zeno weit mehr Physiker war, als Wellmann und Hirzel zuzugeben gewillt sind.[77]) Daß der Stifter

---

[77]) Wellmann a. a. O. S. 445 macht Zeno zum Ethiker und schlägt dessen Verdienste um die Physik viel zu gering an. Aber selbst

der Stoa bei Heraklit angesetzt hat, würden wir schon aus dem Charakter der zenonischen Physik geschlossen haben, auch wenn wir keine ausdrücklichen Zeugnisse dafür besäßen.[78]) Die Feuernatur, die Zeno nach einigen Berichten der Weltseele wie der Einzelseele beigelegt hat,[79]) weist uns unmittelbar auf Heraklit

---

der tiefer blickende Hirzel sagt a. a. O. II, 216: „Zeno erscheint als Ethiker, Kleanthes daneben als Naturforscher." Diese Behauptungen kann man in ihrer Allgemeinheit nicht gutheißen, da die hervorragendsten physikalischen und metaphysischen Lehrsätze der Stoa sich schon bei Zeno nachweisen lassen. Richtig ist vielmehr, daß das von Zeno in seinen Grundzügen entworfene physikalische Gebäude der Stoa von Kleanthes ausgebaut, erweitert und befestigt wurde.

[78]) Vgl. Note 10. Ar. Didym. sagt bei Euseb. praep. ev. XV, 20 (Diels 471): Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν (corr. Wellmann), καθάπερ Ἡράκλειτος. Was Numenius (vgl. dagegen Diels Proleg. 47[1]) bei Euseb. pr. ev. XIV, 5 von Zeno sagt: καὶ τῶν λόγων τῶν Ἡρακλειτείων μέτεσχε kann sich natürlich nur darauf beziehen, daß er sich mit den Schriften Heraklits befaßt hat. Auch Meuleman, Commentatio literaria de Zenone Citico, Groningen 1858, p. 84 deutet das Verhältniß Zeno's zu Heraklit an, spart aber die Belege für dieses Verhältniß einer weiteren Abhandlung auf. Der versprochene Nachweis ist aber leider auch in seiner Commentatio literaria de Zenonis Citici republica nicht erbracht, was bei der sonstigen Gründlichkeit Meulemans sehr bedauerlich ist.

[79]) Vgl. Tertull. adv. nation. II, 2 (Wachsm. fr. phys. 8): *cujus ignis instar vult esse naturam Zenon*; Varro de ling. lat. V, 59 (Wachsm. fr. 18, aber nicht vollständig citiert): *ut Zeno Citicus, animalium semen ignis is, qui anima ac mens*; Stob. I, 60 (Aëtius Diels 303): Ζήνων ὁ Στωικὸς νοῦν κόσμου πύρινον und ibid. Diels 340: Ἡράκλειτος Στράτον Ζήνων πύρινον εἶναι τὸν οὐρανόν, was gleichzeitig ein Schlaglicht auf die Stellung Zeno's zu Heraklit wirft; Stob. I, 370 (Ar. Didym. Diels 469): Ζήνωνα δὲ οὕτως ἀποφαίνεσθαι διαρρήδην· τοιαύτην δὲ δεήσει εἶναι ἐν περιόδῳ τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας· ὅταν ἐκ πυρὸς τροπὴ (τραπῇ D. L. VII, 142) εἰς ὕδωρ δι' ἀέρος γένηται, wobei noch bemerkt zu werden verdient, daß die Bezeichnung τροπὴ heraklitisch ist, vgl. Weygoldt, Zeno von Citium und seine Lehre, Jena 1872, S. 28; Cic. Acad. I, 11: *Statuebat enim (Zenon) ignem esse ipsam naturam, quae quidque gigneret, et mentem atque sensus*, ferner de fin. IV, 5 und Tusc. quaest. I, 9: *Zenoni Stoico animus ignis videtur*. Vgl. end-

hin. Nur ging auch er bereits über den dunklen Ephesier hinaus, indem er das Allfeuer wesentlich sublimieren und eigentlich mehr als Aether angesehen wissen wollte.[80]) Aus einer bisher völlig unbeachteten und übergangenen Stelle läßt sich sogar der Nachweis führen, daß Zeno wenigstens in bezug auf die Seele das heraklitische πῦρ durch πνεῦμα ersetzt hat.[81]) Auch kann die

---

lich Augustin contra acad. III, 38: *nam et deum ipsum ignem putabat* (*Zenon*).

[80]) Die Unterscheidung von πῦρ τεχνικὸν und ἄτεχνον gehört höchst wahrscheinlich schon Zeno an. Denn außer Cic. nat. deor. II, 22: *Zeno naturam ita definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum*, sagt auch Stob. I, 538 (Ar. Didym. Diels 467) von Zeno: δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον ... τὸ δὲ τεχνικόν, was Hirzel a. a. O. 215[1] wohl übersehen hat. Daß Zeno aber dieses, der Weltseele entsprechende πῦρ τεχνικὸν weniger als Feuer, denn als Aether gefaßt hat, ist durch zahlreiche Stellen bezeugt. Obenan steht Cic. II acad. cap. 41: *Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus deus, mente praeditus, qua omnia regantur.* Ferner nat. deor. I, 14: *Atque hic idem alio loco aethera deum dicit*; Tertull. adv. Marcion. I, 13: *Zeno aerem et aetherem* (richtiger wohl *aut aetherem deos pronuntiavit*): Minut. Felix Octavius XIX, p. 58 ed. Oxf (Wachsm. fr. phys. 29): *Zenon. ... aethera ... interim vult omnium esse principium.* Es hat daher nichts auf sich, wenn Ach. Tat. isag. in Arat. p. 129c Zeno sagen läßt, der Himmel sei am äußersten Endpunkt des Aethers: οὐρανός ἐστιν (Wachsm. streicht dieses ἐστὶν ohne Motivierung) αἰθέρος τὸ ἔσχατον. Denn der Himmel ist eben nach Zeno der feinste Aether; er ist jener, unser Weltgebäude umgebende, ätherartige Feuerkreis, der als ἡγεμονικὸν oder oberster Gott das Weltganze räumlich umschließt: ἐξ οὗ καὶ ἐν ᾧ ἐστι πάντα ἐμφανῶς. Es sei nur noch darauf verwiesen, daß diese zenonische Auffassung über den Himmel auch durch fr. phys. 14 bei Wachsm. unterstützt wird, so daß die Deutungsversuche Weygoldts S. 28 f illusorisch werden.

[81]) Es ist bezeichnend, daß Zeno von einem Urpneuma zwar noch nicht spricht, aber doch schon das seelische Pneuma, das ihm mit der Wärme identisch ist, erwähnt, was eine bisher völlig unbeachtete Stelle beweist, vgl. Rufus Ephes. de part. hom. p. 44 ed. Clinch: θερμασίαν δὲ καὶ πνεῦμα Ζήνων τὸ αὐτὸ εἶναί φασιν. Daß man es aber hier mit dem Philosophen und nicht etwa mit dem Arzt Zeno zu thun hat (über letzteren s. Eunapius vitae Sophist ed. Didot

zenonische Auffassung des künstlerisch schaffenden Feuers (πῦρ τεχνικὸν), die darin gipfelt, daß dieses künstlerische Feuer belebt und beseelt sein müsse,[82]) nur als ein entschiedener Fortschritt gegen Heraklit bezeichnet werden.

---

p. 497 u. ö.), erhellt deutlich daraus, daß als Gegensatz zu diesem Zeno die Worte folgen: οἱ μὲν ἰατροὶ διαίρουσιν. Natürlich kann unter den Philosophen wieder nur der Stoiker Zeno gemeint sein, da füglich keinem anderen Zeno die Pneumalehre in den Mund gelegt werden darf. Überdies hat ja gerade die stoische Pneumalehre auf die jüngeren Mediziner bedeutend eingewirkt. Freilich ein ausgesprochener Vertreter der Pneumalehre war Zeno noch nicht. In der Fragmentsammlung bei Wachsmuth findet sich z. B. keine einzige Andeutung auf das Urpneuma; denn das πνεῦμα γάρ εἶναι bei Pseudo-Galen h. ph. cap. 16 (fr. phys. 16, Diels Dissertat. p. 46 und Doxographi p. 613) ist offenbar kein Ausspruch Zeno's, sondern Zusatz Galens. Desto häufiger wird aber die menschliche Seele von Zeno als πνεῦμα bezeichnet, so D. L. VII, 157: πνεῦμα ἔνθερμον; Epiph. adv. haer. III, 36: καὶ ἐκάλει (sc. Ζήνων) τὴν ψυχὴν πολυχρόνιον πνεῦμα; Macrob in somn Scip. I, 14: *Zeno (dixit animam) concretum corpori spiritum*; Tertull. de an. cap. V: *denique Zeno consitum spiritum definiens animam*; Chalcid. in Tim. Plat. cap. 217 Mull., 219 Wrob.: *Spiritum quippe Zeno quaerit hactenus ... naturalis igitur spiritus anima est.* Man sieht also, daß wir wohl zahlreiche Belege dafür besitzen, daß Zeno die Seele ein Pneuma genannt hat, kein einziges hingegen dafür, daß er auch die weltbildende Vernunft, die er λόγος nennt, als πνεῦμα bezeichnet hätte. Um so sonderbarer nimmt sich dieser Thatsache gegenüber die Vermutung Creutzers aus, Symbolik II, 346 Note, Zeno habe sein πνεῦμα ἀερῶδες als weltbildendes Prinzip der phönizischen Kosmogonie entlehnt. Dieses πνεῦμα ἀερῶδες als Urwesen läßt sich ja bei Zeno noch gar nicht nachweisen, sondern gehört wahrscheinlich erst Kleanthes an. So viel aber steht bei alledem fest, daß Zeno das πῦρ Heraklits zum mindesten in Bezug auf die Seele in πνεῦμα umgewandelt und verfeinert hat. Und wenn Zeno das σπέρμα ein πνεῦμα μεθ' ὑγροῦ genannt hat (Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 20), so steht dieses πνεῦμα immer noch innerhalb des Rahmens, den wir für die Pneumalehre Zeno's gezogen haben, da ja das σπερματικὸν gleichzeitig Seelenteil und somit auch für Zeno ein Pneuma ist.

[82]) Sext. Emp. M. IX, 107: καὶ γὰρ οὗτος (sc. Ζήνων) τὸ πᾶν κάλλιστον εἶναί φησι ... ζῷον ἔμψυχον, νοερόν τε καὶ λογικόν. Was Hirzel II, 217 ff.

Ein weiteres Hinausgehen über Heraklit, dessen ὁδὸς ἄνω κάτω sich übrigens schon bei Zeno findet,[83]) dokumentiert sich auch in der Festsetzung der Vierzahl der Elemente, die nach dem übereinstimmenden Bericht mehrerer Quellen von Zeno in die Stoa eingeführt wurde.[84]) Im übrigen hat selbst die ὁδὸς ἄνω κάτω bereits beim Stifter der Stoa jene eigentümliche Stellung, die ihr die Lehre von der Durchdringung der Elemente (κρᾶσις δι' ὅλων) angewiesen hat. Zeno's entschiedener Materialismus ist dadurch bezeugt, daß er die Gottheit, ja selbst die Ursachen für Körper erklärt hat,[85]) so daß man thatsächlich die wesentlichsten und charakteristischsten Bestimmungen der stoischen Physik nach feststehenden Zeugnissen mit gutem Fug auf den Stifter der Schule zurückzuführen berechtigt ist.

---

gegen Zeno's ζῷον und ἔμψυχον bemerkt, ist unwesentlich. Denn nach dieser Sextusstelle, die Hirzel nicht anführt, steht es fest, daß Zeno die Welt ein ζῷον genannt hat; ζῷον und ἔμψυχον sind aber ebensowenig völlig gleichbedeutend wie νοερὸν und λογικόν, da sich Sextus sonst IX, 101 und 104 die Mühe hätte sparen können, für jedes einzelne dieser Epitheta einen besonderen Beweis im Namen Zeno's anzuführen. Es scheint vielmehr, daß λογικὸν vom ζῷον und νοερὸν vom ἔμψυχον ausgesagt zu werden pflegt. Demnach stünde νοερὸν in demselben Maße höher als λογικόν, wie sich das ἔμψυχον über das ζῷον erhebt. Weshalb sich übrigens Hirzel zuzugeben sträubt, daß Zeno die Welt ein ζῷον genannt habe, ist nicht recht ergründlich, da doch auch Plato die Welt ein ζῷον genannt hat, ohne gerade Pantheist zu sein.

[83]) Stob. I, 370 (Ar. Didym. Diels 470).

[84]) Ach. Tat. isag. in Arat. 3 p. 124ᵉ (Wachsm. fr. phys. 4); Valer. Prob. in Vergil. ecl. VI, 31 p. 10 Keil (fr. 3); Philo de provid. I, 12 ed. Aucher (fr. 5); Plut. plac. phil. I, 4 = Stob. I, 306 (Aët. Diels 289): στοιχεῖα δὲ τέσσαρα.

[85]) Vgl. Hippol. philosoph. I, 21 (Diels 571) von Chrysipp und Zeno: ὁμόδοξοι .. ὑπέθεντο καὶ αὐτοὶ ἀρχὴν μὲν θεὸν τῶν πάντων, σῶμα ὄντα τὸ καθαρώτατον. Vgl. auch Zeno bei Ps.-Galen h. ph. (fr. 9, Diels Dissertat. p. 40). Die Körperlichkeit der Ursachen hat Zeno behauptet, Stob. I, 336 (Ar. Didym. Diels 457): καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, weil ein Nichtkörper Nichts bewirken kann, Cic. acad. I, 12: *Zeno arbitrabatur, nec quod efficeret aliquid, nec quod* (corr. Ritter. *in quo*) *efficeretur, posse esse non corpus.*

Neben diesen unzweifelhaft zenonischen Bestimmungen werden wir noch einzelnen physikalischen Theorien begegnen, die man wohl nicht mit voller Bestimmtheit, aber doch mit hoher Wahrscheinlichkeit Zeno zuschreiben kann. So hat z. B. der Begründer der Stoa schon die periodische Weltverbrennung (ἐκπύρωσις) gelehrt, wie dies Zeller aus einem merkwürdigen Teophrast-Fragment nachgewiesen oder doch zu annähernder Sicherheit erhoben hat.[86]) Auch der spezifisch stoische Begriff des τόνος kann ihm nicht fremd gewesen sein, wie er denn auch schon den stoischen Ausdruck σπερματικὸς λόγος gebraucht haben dürfte.[87]) Nach

[86]) Zeller in der Zeitschr. Hermes XI, 1876, S. 422—429. Die Bedenken, welche Diels Doxogr. prolegom. p. 106 gegen diese Deutung erhoben hat, sind von Zeller, Hermes XV, 1880, 136—146 durchschlagend beseitigt worden. Richtig bemerkt Wellmann, Fleckeisen's Jahrb. 1877, S. 885, daß Zellers Vermutung durch Philo de prov. I, 12 Aucher (Wachsmuth fr. phys. 5) insofern bestätigt wird, als Philo hier von Zeno eine Beweisführung citiert, die mit dem dritten Beweis Theophrasts bei Pseudo-Philo genau übereinstimmt. Es erübrigt nur noch darauf hinzuweisen, daß die Beweisführungen Zeno's bei Cic. nat. deor. II, 8; Sext. Emp. M. IX, 101 ff. und Wachsm. fr. phys. 28 genau mit der Schluß- und Beweisart übereinstimmen, die Theophrast als dritten Beweis anführt. Hat sich uns aber diese Schlußart (vgl. Note 46—54) als charakteristische Eigentümlichkeit Zeno's ergeben, so werden wir nicht anstehen, auch den dritten ähnlich klingenden Beweis, den Theophrast im Namen eines Lehrers der ἐκπύρωσις citiert, für zenonisch zu halten. Die Glaubwürdigkeit des Ar. Didym., der bei Stob. I, 414 Zeno unter den Lehrern der ἐκπύρωσις mit aufführt, wird demnach durch jene Theophraststelle nicht unwesentlich erhöht.

[87]) Stob. I, 324 (Ar. Didym. Diels 458) hat unter dem Stichwort Zeno: διὰ ταύτης δὲ διαθεῖν τὸν τοῦ παντὸς λόγον, ὃν ἔνιοι εἱμαρμένην καλοῦσιν, οἷόν περ καὶ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα; ebenso D. L. VII, 136. Deutlicher noch zeigt sich der Ausdruck σπερμ. λόγ. bei Zeno in der Beweisführung bei Sext. Emp. Math. IX, 101 und Stob. I, 66. Wahrscheinlich ist diese Vermutung auch aus dem Grunde, weil die meisten Bestimmungen über das σπέρμα, wie sich uns später zeigen wird, von Zeno herrühren, so daß doch auch anzunehmen ist, daß der Ausdruck von Zeno stammt. Was aber entscheidend dafür ins Gewicht fällt, ist die Thatsache, daß er einen Seelenteil σπερματικὸν

alledem ist es wohl zur genüge erwiesen, daß das künstlerisch zusammengefügte physikalische Gebäude der Stoa seine Grundpfeiler vom Stifter derselben erhalten hat, so daß man nicht recht einsehen kann, weshalb Hirzel in seiner „Entwicklung der stoischen Philosophie" den physikalischen Lehren Zeno's so wenig Beachtung geschenkt hat.

Indeß scheint es uns doch, daß Zeno selbst den aristotelischen Dualismus, der ihm ja als ehemaligem Akademiker geläufig genug

---

genannt hat, was ja selbst von denen zugegeben wird, die ihm nur eine Dreiteilung der Seele zuschreiben möchten. Nun steht es aber fest, daß Zeno dem σπέρμα Vernunftthätigkeit zuerkannt hat, Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 20 (Diels 470): ἔχον γὰρ τοὺς λόγους τῷ ὅλῳ. Sobald er daher das σπέρμα mit dem λόγος in Zusammenhang bringt, müssen wir schließen, daß auch der in der Stoa ungemein geläufige Terminus σπερματικὸς λόγος von Zeno selbst herrührt. Beiläufig bemerkt haben Wellmann a. a. O. 472 und Weygoldt S. 35 wohl ebenfalls behauptet, daß dem Stifter der Stoa die Autorschaft dieses spezifisch stoischen Ausdrucks zukomme; doch haben sie es unterlassen, diese Behauptung ausreichend zu begründen. Die Verwandtschaft zwischen den Begriffen des σπερμ. λόγ. und des τόνος haben wir bereits des öfteren betont. Doch läßt sich nur vermuten, nicht stringent nachweisen, daß Zeno auch schon den Begriff des τόνος in die Stoa eingeführt hat, wie Ravaisson a. a. O. S. 24 behauptet. Wenig Wert hat für diese Frage die von Weygoldt S. 26 beigebrachte Stelle Stob. II, 110, wo der Tonus der Seele der Muskelkraft des Leibes verglichen wird, da ja schon der Cyniker Diogenes, wie wir nachgewiesen haben, in solchem Sinne von einem τόνος ψυχῆς gesprochen hat, abgesehen davon, daß diese Stelle auch nicht beglaubigt zenonisch ist. Beweiskräftig für die Tonuslehre Zeno's dürfte nur folgende Stelle sein, Cic. de divin. II, 58: *Contrahi autem animum Zeno et quasi labi putat atque concidere, et id ipsum esse dormire*, was mit D. L. VII, 158: τὸν δὲ ὕπνον γίνεσθαι ἐκλυομένου τοῦ αἰσθητικοῦ τόνου περὶ τὸ ἡγεμονικόν (ebenso Ps.-Galen h. ph. XIX, 339 K.) übereinstimmt. Hier haben wir es also mit einem deutlichen Hinweis Zeno's auf den Tonusbegriff zu thun, während sich auch bei Galen de plac. Hipp. et Plat. V, 13 K. (Wachsm. fr. eth. 8) eine Anspielung Zeno's auf denselben vorfindet. Allerdings scheint es, daß der Stifter der Stoa von dem Tonusbegriff noch nicht jenen ausgedehnten physikalischen Gebrauch gemacht hat, wie sein Schüler Kleanthes.

war, noch nicht ganz überwunden hat. Eine notwendige Folge dieser Annahme wäre, daß auch der Hylozoismus und Pantheismus bei ihm noch nicht zum vollen und klaren Durchbruch gekommen sein konnten. Und in der That findet sich keine einzige beglaubigte zenonische Notiz, in der eine Identifikation von Gott und Welt klar ausgesprochen oder auch nur leise angedeutet wäre. Um so häufiger begegnet man aber solchen Wendungen Zeno's, die einen gewissen Gegensatz zwischen θεὸς und ὕλη verraten.[88])

[88]) Theodor. Graec. affect. cur. IV, 12 p. 902 Migne (fr. 1): Ζήνων τὸν θεὸν καὶ τὴν ὕλην ἀρχὰς ἔφησεν εἶναι; Ach. Tat. isag. in Arat. 3 p. 124e (fr. 4): ἀρχὴν εἶναι λέγει τῶν ὅλων θεὸν καὶ ὕλην, θεὸν μὲν τὸ ποιοῦν, ὕλην δὲ τὸ ποιούμενον; D. L. VII, 134: τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο (sc. ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο) Ζήνων μὲν ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ περὶ οὐσίας; Philo de provid. I, 12 Aucher; Plut. plac. phil. I, 4 = Stob. I, 306 (Aët. Diels 289): ἀρχὰς τὸν θεὸν καὶ τὴν ὕλην. Man sieht also allgemein Zeno als den klassischen Vertreter jenes Dualismus hingestellt, ein Dualismus, der in das System der späteren Stoa nur mit großen Opfern eingefügt werden konnte. Gleichwohl war Zeno schon auf dem besten Wege Hylozoist zu werden, indem er sich das Weltgebäude belebt, beseelt und von der Gottheit durchströmt dachte. Freilich zu jenem konsequenten stoischen Pantheismus, der die Materie nicht nur für gleichfalls gottentstammt, sondern geradezu für identisch mit der Gottheit hielt, war Zeno noch nicht gelangt. Und wenn auch ein Zeno zugeschriebener Ausspruch D. L. VII, 148: οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν pantheistisch gedeutet werden könnte, so ist einerseits zu bedenken, daß diese Stelle nicht glaubhaft zenonisch ist, da sie durch andere Quellen nicht unterstützt wird, während man andererseits darauf achten muß, daß hier der Kosmos nur die οὐσία der Gottheit genannt wird, aber nicht Gott selbst, wie wahre Pantheisten sich ausdrücken (τὸν ὅλον κόσμον εἶναι θεόν Note 75). Bernays hat auch in der Schrift über Pseudo-Philo de incorr. m. Berlin 1883 S. 11 f. richtig bemerkt, daß die Stoa unter οὐσία nicht die entfaltete Welt der Einzeldinge, sondern nur mehr das Weltgesetz verstehe. Diese pantheistisch aussehende Stelle, die Hirzel entgangen ist, würde daher, selbst wenn sie nachgewiesenermaßen Zeno angehörte, auf dasselbe hinauskommen, was Zeno Stob. I, 60 und Lactanz de vera sapientia IX, 9 von der Weltseele und dem Naturgesetz sagt. Erwähnt sei noch, daß eine andere, allerdings wenig glaubwürdige Quelle Zeno den Pantheismus rundweg abspricht, vgl. Ps.-Galen h.

Seine Auffassung der Gottheit, deren Dasein er ja mit so manchem Beweise zu erhärten sucht,[89]) stimmt noch nicht mit jenem Urpneuma der späteren Stoa zusammen, aus dem das All geworden ist und in das sich unser Weltganzes wieder auflöst. Es wird sich vielmehr nachweisen lassen, daß das ἡγεμονικὸν der Welt d. h. die am Endpunkte des Aethers thronende Gottheit,[90]) die er aber nicht, wie dies Cicero ausdrücklich bezeugt,[91]) mit Aristoteles als fünftes Element gelten lassen wollte, nach Zeno noch nicht jenes einheitliche Urpneuma der Stoa ist, aus dem sich Kraft und Stoff (λόγος und ἄποιος ὕλη) entwickelt haben. Wohl durchdringt die Gottheit als die feinere Substanz — Zeno unterschied schon das πῦρ τεχνικὸν vom πῦρ ἄτεχνον — jede Materie; aber daß die Materie selbst dereinst in einem Urpneuma aufgehen wird, hat er noch nicht behauptet. Nur die Einzelgötter oder besser Naturkräfte ließ er bei dem periodischen Weltbrand sich in den Eingott Ζεὺς auflösen,[92]) nicht aber den Einzelstoff. Daraus

---

ph. XIX, 241 K.: Πλάτων μὲν οὖν καὶ Ζήνων ὁ Στοικὸς περὶ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ διεληλυθότες οὐ κόσμον, ἀλλὰ παρὰ ταῦτα διανοήθησάν τι ἄλλο. Aber auch andere, etwas besser beglaubigte Quellen weisen auf eine schärfere dualistische Scheidung Zeno's von Gott und Materie hin, vgl. Tertull. adv. Nation. II, 4 (fr. 7): *ecce enim Zeno quoque materiam mundialem a deo separat vel eum per illam tamquam mel per favos transisse dicit*; Epiphan. adv. haer. I, 6: εἶπε γάρ ποτε (sc. Ζήνων) καὶ σύγχρονον εἶναι τῷ θεῷ τὴν ὕλην.

[89]) Sext. Emp. Math. IX, 101 ff. und 133 ff.

[90]) Achill. Tat. isag. in Arat. 5 p. 129[e] (fr. 12): Ζήνων ὁ Κιτιεὺς οὕτως αὐτὸν (sc. τὸν οὐρανὸν) ὡρίσατο· οὐρανός ἐστιν αἰθέρος τὸ ἔσχατον, ἐξ οὗ καὶ ἐν ᾧ ἐστι πάντα ἐμφανῶς· περιέχει γὰρ πάντα πλὴν αὑτοῦ· οὐδὲν γὰρ ἑαυτὸ περιέχει ἀλλ' ἑτέρου ἐστὶ περιεκτικόν.

[91]) Cic. de fin. IV, 5.

[92]) Vgl. Philod. de piet. p. 84 Gomp. Wachsmuth's Bedenken p. 9[1] fallen nach unserer Auffassung fort. Wenn Philargyrius in Verg. Georg. II, 336, p. 245 Ursin. (fr. 13) sagt: *Zenon ex hoc mundo quamvis aliqua inhaereant, tamen ipsum perpetuo manere, quia inhaereant ei elementa, e quibus generantur materiae; ut dixit crescere quidem. sed ad interitum non pervenire, manentibus elementis, a quibus revalescant*, so bestätigt dies nur unsere Vermutung, daß sich nach Zeno das Weltgebäude bei der ἐκπύρωσις in die beiden Gegensätze: Urgott und Urmaterie auf-

ergiebt sich denn etwa folgende Auffassung der ἐκπύρωσις für Zeno: Die in der Welt verbreiteten, vom Gott-Aether ausgehenden Kräfte, als da sind: Weltseele, Keimkraft, Naturgesetz und Verhängniß gehen wohl bei dem periodischen Weltbrand in dem reinen Gott-Aether auf, hingegen sinkt die der Form beraubte Einzelmaterie in die Urmaterie zurück, worauf dann der Wechselprozeß der Weltbildung und Weltzerstörung aufs neue beginnt. Eine gewisse gegensätzliche Zweiheit von Gott und Welt wird Zeno demnach wohl noch nicht überwunden haben, wenigstens läßt sich ihm ein entschiedener, scharfgezeichneter Monismus oder gar Pantheismus durchaus nicht nachweisen. Es blieb vielmehr erst seinem tiefangelegten Schüler Kleanthes vorbehalten, das überkommene Erbe des aristotelischen Dualismus mit dem Hylozoismus Heraklits derartig zu verschmelzen, daß ein konsequenter Pantheismus ermöglicht wurde.

Kap. VI.

Kleanthes und Chrysippus.

Kleanthes, der treue Schüler und Nachfolger Zeno's, war — darin pflichten wir Hirzel vollkommen bei — keineswegs der unselbständige Hohlkopf und „lasttragende Esel", als den man ihn, nach dem Vorbilde des Laërtiers, gemeiniglich hingestellt und verschrieen hat. Man kann nicht wohl einem Manne, der, wie dies vielfach bezeugt ist, [93]) in einschneidenden, grundlegenden physikalischen und metaphysischen Fragen sehr oft seinen eigenen Weg ging und sich zu seinem Lehrer in schroffe Opposition zu setzen wagte, ein borniertes und mechanisches Nachbeten zeno-

lösen wird. Und wenn Zeno bei Philodem sagt: ἕνα θεὸν εἶναι, so ist dies insofern ganz zutreffend, als sich alle Thätigkeiten des πῦρ τεχνικόν, als da sind: Weltseele, Keimkraft, Naturgesetz und Verhängniß in den Eingott dereinst auflösen und somit nach der ἐκπύρωσις zu Zeus als der natura plane artifex zurückkehren werden, um den Kreislauf sodann aufs neue zu beginnen.

[93]) Vgl. Hirzel a. a. O. II, 120.

nischer Gedanken zum Vorwurf machen. Kleanthes war zwar weniger scharfsinnig und spitzfindig, wohl auch geistig weniger regsam und beweglich, dafür aber gediegener, tiefer und konsequenter als sein Lehrmeister. Das unsichere Schwanken zwischen Aristoteles und Heraklit, das den flüchtigen, unsteten, mit semitischer Flatterhaftigkeit einerseits und semitischer Anpassungsfähigkeit andererseits von Schule zu Schule flüchtenden Zeno drastisch genug kennzeichnet, mochte dem wetterharten, stahlfesten Charakter des wunderbar willensstarken Kleanthes, der nachtüber als Wasserschöpfer sein kümmerliches Dasein fristete,[94]) um am Tage sich ungestört den Studien hingeben zu können, nicht sonderlich behagen. Darauf, daß dieser etwas schwerfällige Assier gleich zu Anfang seinen Lehrer im Stiche ließ, indem er die landläufige, auch von Zeno übernommene Dreiteilung der Philosophie in Physik, Logik und Ethik durch eine Sechsteilung ersetzt hat, wollen wir kein so großes Gewicht legen. Denn die Einteilung des Kleanthes ist trotz aller Einwendungen Hirzels nichts weiter, als eine genauere Abgrenzung und spezialisierte Fassung der üblichen Dreiteilung.[95]) Nur so viel wird man aus dieser

[94]) Vgl. D. L. VII, 168 und Suidas s. v. Kleanthes. Die Mitschüler des Kleanthes machten sich den billigen Witz, ihm wegen seiner unfeinen Beschäftigung den Beinamen Φρεάντλης — der an Κλεάνθης anklingt — beizulegen; vgl. auch Herm. irris. gentil. 14.

[95]) Vgl. Nicolai, de logicis Chrysippi libris p. 10 und Zeller a. a. O. S. 61. Hirzels Versuch S. 170 ff., auch in dieser Sechsteilung der Philosophie eine besondere Denkrichtung Kleanths aufzuspüren, kann füglich nicht als gelungen bezeichnet werden. Hirzel hat die Stelle D. L. VII, 84 nicht genug berücksichtigt. Denn daß die Logik sich leicht in διαλεκτικὸν und ῥητορικὸν auflöst, giebt ja auch Hirzel S. 171 zu. Auch wird er dagegen nichts einwenden können, daß man φυσικὸν und θεολογικὸν unter die eine Rubrik φυσικὸν bringt, da die Physik und Metaphysik beim Pantheisten derartig verfließen, daß an eine durchgreifende Sonderung nicht wohl zu denken ist. Es verbleiben somit nur noch ἠθικὸν und πολιτικόν, die man nicht so ohne weiteres unter ἠθικὸν zusammenfassen kann. Nun bemerkt aber Diogenes an der oben angezogenen Stelle: ὁ μὲν γὰρ Κιτιεὺς Ζήνων καὶ ὁ Κλεάνθης, ὡς ἂν ἀρχαιότεροι, ἀφελέστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον. οὗτοι δὲ διεῖλον καὶ τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικόν. Es ist dem-

Sechsteilung schließen können, daß Kleanthes den Gegenstand vertieft und klarer formuliert hat als sein Vorgänger.

Sein erwiesenermaßen enges Verhältnis zu dem dunkeln Ephesier möchten wir weniger auf das rein äußerliche Moment basieren, daß er ein vierbändiges Werk über Heraklit geschrieben hat. [96]) Denn mit demselben Rechte könnte man alsdann auch folgern, Zeno habe die Lehre von der Weltseele den Pythagoreern entlehnt, weil er ein Buch über die Lehre des Pythagoras verfaßt hat.[97]) Für das intensive Zurückgreifen des Assiers auf Heraklit sind indeß gewichtigere, tiefer liegende Gründe maßgebend, wenn man sich gleich dagegen verwahren muß, daß dieser treue Schüler Zeno's — wie Hirzel will — ein noch treuerer Nachtreter Heraklits gewesen wäre!

Als bedeutsamer und entscheidender Fortschritt gegen Zeno fällt bei Kleanthes zunächst ins Gewicht, daß er das All auf e i n e Grundkraft, die zugleich Grundstoff ist, zurückgeführt hat. Der Dualismus, den auch er in gewissem Sinne gelten lassen muß, spielt bei ihm nur eine sekundäre, untergeordnete Rolle. Als oberstes Prinzip giebt es nur ein Urfeuer oder Urpneuma; die begrifflich vorhandene Trennung von Kraft und Stoff entsteht erst durch die Spaltung des Urwesens in Gott und Welt. Damit war aber ein energischer Schritt zum Monismus gethan, der in folgerichtiger Weiterbildung schließlich zum Pantheismus führen mußte. Und thatsächlich finden wir bei Kleanthes zum erstenmal einen klaren und unzweideutigen Pantheismus ausgesprochen.[98]) Aus

---

nach nicht angängig, Kleanthes so feine Distinktionen in der Ethik zuzumuten, da er diese nur „äußerst einfach" behandelt hat. Nebenbei bemerkt, wirft diese Stelle ein interessantes Streiflicht auf den Anteil Zeno's an der Physik der Stoa.

[96]) Vgl. D. L. VII, 174 (Wachsm. Teil I, p. 13).

[97]) D. L. VII, 4 (Wachsm. p. 4): Πυθαγορικά.

[98]) Cic. nat. deor. I, 14: *Cleanthes ... ipsum mundum deum dicit esse.* Hier ist der Pantheismus des Kleanthes klipp und klar bezeugt. Warum Hirzel S. 206 noch Anstand nimmt, ihn für einen vollen Pantheisten zu erklären, ist uns daher unerfindlich. Sein Hymnus in Jovem ist ja sozusagen ein Hymnus auf den Pantheismus! Und wenn es im Hymnus heißt, nur der Mensch habe Teil am

dieser Thatsache ergiebt sich nun ganz augenfällig die Richtung, die dieser treue Schüler Zeno's eingeschlagen hat, um die Lehre seines Meisters von den ihr anhaftenden Halbheiten und Inkonsequenzen zu befreien und sie durch engeren Anschluß und durchgreifende Verquickung mit der streng einheitlichen Lehre des Ephesiers systematisch durchzubilden und umzugestalten.

Schon seine Auffassung von der Substanz des Urpneumas bedeutet ein bewußtes Einlenken in heraklitische Bahnen. Und wenn er auch das Urwesen mit dem Urfeuer Heraklits nicht schlechthin identifiziert, sondern das πῦρ durch πνεῦμα ersetzt hat, so kommt doch sein πνεῦμα dem heraklitischen πῦρ bedenklich nahe, da wohl niemand bestreiten wird, daß Kleanthes das Urpneuma materieller, sinnlich wahrnehmbarer dargestellt hat als irgend ein anderer Stoiker. Bei Zeno hatte sich das „Feuer" Heraklits zu „Aether" sublimiert. Das mochte Kleanthes, dem Vertreter der sinnlichen Anschaulichkeit, als welchen wir ihn in seinem Hymnus auf Gott und namentlich in der Erkenntnißtheorie kennen lernen, zu erhaben und unfaßbar erschienen sein, wenngleich auch er zuweilen keinen Anstand nahm, den Aether für einen Ausfluß der Gottheit oder — was die Stoiker häufig genug verwechselt haben — für die Gottheit selbst zu erklären.[99]) Es

---

göttlichen Wesen, so ist das keine Abweichung von Chrysipp, wie Hirzel 204[3] will. Unmittelbaren Anteil an der Gottheit hat selbst nach Chrysipp nur der Mensch, weil seine Seele ebenso λεπτομερὴς ist, wie das πνεῦμα der Weltseele. Das πνεῦμα in den Tieren ist aber nicht jenes reine, unmittelbar von der Weltseele ausgehende πνεῦμα ψυχικόν, sondern ein zur φύσις verdichtetes und somit nur mittelbar von Gott abgeleitetes Pneuma.

[99]) Wenn es Cic. II acad. cap. 41 heißt: *Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus deus*, so werden wir die durch das einschränkende fere angedeutete Ausnahme auf Kleanthes beziehen dürfen. Wenigstens ist uns kein anderer Stoiker bekannt, dessen summus deus nicht Aether gewesen wäre. Nun heißt es freilich auch von Kleanthes bei Cic. nat. deor. I, 14: *tum ultimum et altissimum ... ardorem, qui aether nominetur, certissimum deum judicat.* Allein hier ist offenbar nicht der summus deus oder das ἡγεμονικόν gemeint, sondern er versteht darunter circumfusum et extremum omnia cin-

will also nicht viel sagen, daß er diese oder jene Naturkraft oder Naturerscheinung Gott genannt hat, zumal er auch in seinem Hymnus den Eingott Zeus einen „Vielnamigen“ (πολυώνυμος) nennt und damit deutlich genug zu verstehen giebt, was er sich unter den vielen Namen der Gottheit denkt. Nur dasjenige Wesen, welches er zum Leiter (ἡγεμονικὸν) des Weltganzen erhebt, bietet uns die einzig sichere Gewähr, daß wir es wirklich mit seiner obersten Gottheit, also auch mit der obersten Grundkraft zu thun haben. Dieses Leitende und Beherrschende der Welt verlegte er aber nach einstimmigem Zeugniß vieler glaubhafter Quellen in die Sonne.[100]) Was ihn aber vorzugsweise dazu bestimmt haben mag, der Sonne mit Heraklit einen hervorragenden, ja über Heraklit hinaus den hervorragendsten Platz im Kosmos anzuweisen, wird man neben den von Cicero beigebrachten Gründen namentlich auch darin zu suchen haben, daß er durch

---

gentem atque complexum ardorem, d. h. ein vom Urpneuma ausgehendes, die Welt umschließendes und durchhauchendes Pneuma, also eine göttliche Kraft, aber nicht die Gottheit selbst. Der Aether ist ihm, um eine zenonische Wendung zu gebrauchen, zwar ein artifex, aber kein plane artifex. Ein plane artifex, d. h. diejenige Urkraft, aus der die ganze Welt und somit auch der Aether hervorgegangen sind, dürfte für ihn vielmehr die Sonne sein. Denn nur dasjenige, was er für das ἡγεμονικὸν der Welt erklärt, muß für ihn notwendig der höchste Gott oder das Urpneuma sein. Auf Lact. div. inst. I, 5: *Cleanthes et Anaximenes aethera dicunt esse summum deum* ist aber um so weniger Gewicht zu legen, als dieser Bericht ja auch in Bezug auf Anaximenes falsch ist. Minut. Fel. Octav. XIX, 8 (Wachsm. II, Cl. fr. phys. 1) macht es uns so recht klar, in welchem Sinne Kleanthes den Aether Gott genannt hat: *Cleanthes mentem, modo animum, modo aethera, plerumque rationem deum disseruit.* Wie er also die Weltseele Gott genannt hat, weil sie einen Teil oder Ausfluß Gottes bildet, so auch den Aether, der bei Cicero sowohl als auch bei Minut. Felix mit der Weltseele in einer Reihe steht. Der Aether ist ihm also wohl Gott, aber Gott ist nicht der Aether; denn sein summus deus oder das ἡγεμονικὸν ist nach einstimmigem Zeugniß vieler Quellen die Sonne.

[100]) Vgl. Wachsmuth, Cleanthis fr. phys. 5 und 6, wo das diesbezügliche Material vollständig zusammengetragen ist.

die Beobachtung der Natur zu dieser sonderbaren Annahme gelangt sei, wie wir ihn denn überhaupt als den feinsten Naturbeobachter der stoischen Schule kennen lernen werden. Er fand nämlich, wie Cicero von ihm berichtet, daß nichts ohne Wärme bestehen könne und schloß daher, daß die Wärme das Wesen der Dinge ausmachen müsse. Nun zeigte es sich ihm, daß die Sonne es ist, die dem Weltgebäude und jedem Einzelwesen die Lebenswärme vermittelt und so folgerte er wohl, daß die Sonne das ἡγεμονικὸν sein müsse. Nicht wenig mag für ihn auch der Umstand maßgebend gewesen sein, die Sonne für die leitende Grundkraft des Weltganzen zu erklären, daß diese sinnlich wahrnehmbar ist, denn Cicero berichtet ja ausdrücklich, ein wie großes Gewicht Kleanthes dem Zeugniß der Sinne beigemessen hat.[101])

Diese mehr materielle und sinnlichere Fassung des Urwesens seitens Kleanthes wird uns auch eine unverstandene Stelle des Pseudo-Philo erklären, wo ausgeführt wird, daß unser Weltgebäude sich nach Kleanthes in φλὸξ, nach Chrysipp in αὐγὴ auflösen werde.[102]) Man hat es bis jetzt nicht beachtet, worin die durch diese Stelle angedeutete tiefgehende Differenz zwischen diesen beiden hervorragenden Vertretern der Stoa eigentlich besteht. Daß αὐγὴ eine feinere Ausgestaltung des Feuers ist denn φλὸξ, ist offenbar und überdies durch die bei Pseudo-Philo angegebene Stufenfolge ausdrücklich bezeugt.[103]) Vielleicht läßt sich aber diese, von dem hervorragenden Kenner der stoischen Physik, als welchen sich der unbekannte Verfasser der Schrift „über die Unzerstörbarkeit der Welt“ einführt, besonders hervorgehobene Differenz zwischen

---

[101]) Cic. nat. deor. III, 14.

[102]) Pseudo-Philo de incorr. m. 505 M. (253 Bern.): μεταβάλλειν (τὴν γῆν) ἢ εἰς φλόγα ἢ εἰς αὐγὴν ἀναγκαῖον, εἰς μὲν φλόγα, ὡς ᾤετο Κλεάνθης, εἰς δὲ αὐγήν, ὡς ὁ Χρύσιππος. Vgl. auch Stob. I, 374 (Ar. Didym. Diels 470): die Ekpyrosis entsteht nach Kleanthes ἐκφλογισθέντος τοῦ παντός.

[103]) Die Stufenfolge ist ἄνθραξ, φλόξ, αὐγή; vgl. Pseudo-Philo de incorr. m. 504 M. (252 Bern.). Die Definition, die Philo für diese Stufenfolge gegeben hat, beweist natürlich für Kleanthes nichts, da er diese Definition nicht im Namen der Stoa mitteilt.

Kleanthes und Chrysipp schärfer abgrenzen und näher feststellen. Eine naheliegende Vermutung kann uns hier heraushelfen; φλὸξ kommt nämlich häufig in der Bedeutung von „Sonne“ vor, ja es ist sogar zuweilen von einem φλὸξ ἠελίοιο die Rede.[104]) Nehmen wir nun an, daß Kleanthes bei der Weltverbrennung das All in φλὸξ d. h. der Allsonne als der Urkraft aufgehen ließ, was ja um so wahrscheinlicher ist, als er die Sonne für das ἡγεμονικὸν der Welt hielt, so werden wir in der αὐγὴ Chrisipps den feinsten Aether (καθαρώτερον τοῦ αἰθέρος) erblicken müssen. Überdies hat auch Teichmüller überzeugend nachgewiesen, daß αὐγὴ in der Bedeutung von Aether vorkommt.[105]) Das Ergebniß dieser Annahme wäre aber, daß Kleanthes das Urpneuma, von dem das ἡγεμονικὸν, wie wir ausgeführt haben, als unaufgelöster Rest zurückbleibt,[106]) materieller denn Chrysipp als Sonnenfeuer (φλὸξ)

---

[104]) Vgl. D. L. VII, 27: Οὐ φλὸξ ἠελίοιο δαμάζεται. Gleichbedeutend mit Sonne wird φλὸξ gebraucht Aesch. Pers. 497; Sophocl. Trach. 693; Oed. rex 1425. Und wenn φλὸξ in dieser Bedeutung auch nur bei Dichtern vorkommt, so muß man bedenken, daß auch Kleanthes Dichter war. Aber besonders beweiskräftig für die leitende Stellung, die Kleanthes der Sonne eingeräumt hat, ist Plut. comm. not. cap. 31: Ἔτι τοίνυν ἐπαγωνιζόμενος ὁ Κλεάνθης τῇ ἐκπυρώσει, λέγει τὴν σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα τὸν ἥλιον ... ἐξομοιῶσαι πάντα ἑαυτῷ, καὶ μεταβαλεῖν εἰς ἑαυτόν, ἀλλ' ὅτι οἱ ἀστέρες θεοὶ ὄντες πρὸς τὴν ἑαυτῶν φθορὰν συνεργοῦσι τῷ ἡλίῳ. Hier ist deutlich ausgesprochen, daß sich nach der ἐκπύρωσις alle Himmelskörper in die Sonne auflösen werden, folglich muß auch die Sonne Urpneuma sein.

[105]) Vgl. Teichmüller, N. St. I, 65 ff.; Plato Tim. 58 D.: κατὰ ταὐτὰ δὲ ἀέρος τὸ μὲν εὐαγέστατον ἐπίκλην αἰθὴρ καλούμενος bestätigt vollends unsere Auffassung.

[106]) Damit ist wohl das ἔσχατον τοῦ πυρὸς des Kleanthes, Stob. I, 372 (Ar. Didym. Diels 470) gemeint. Dieses Sonnenfeuer des Kleanth entspricht dem Aether Zeno's, vgl. Ach. Tat. isag. in Arat. 5 p. 129e: οὐρανός ἐστιν αἰθέρος τὸ ἔσχατον. Was Hirzel S. 128 ff. hiergegen einwendet, daß nämlich ἔσχατον nur extremum und nicht reliquum bedeutet, ist nicht stichhaltig; denn in diesem Falle ist es zugleich das extremum und das reliquum. Es ist jener zurückgebliebene, unaufgelöste Rest des Urwesens, der am äußersten Ende des Weltganzen als ein die Welt umspannender und leitender

gefaßt hat. Chrysipp aber verwarf diese grobsinnliche Auslegung seines Lehrers, indem er φλὸξ zur αὐγὴ verfeinerte und vergeistigte. Überhaupt scheint es ein hervorragendes Streben Chrysipps gewesen zu sein, die grobmaterielle Auffassung seines Lehrers durch eine sublime zu ersetzen. In recht augenfälliger und bezeichnen- Weise kommt dieses Bestreben Chrysypps in einer erkenntnißtheoretischen Bestimmung zum Ausdruck; Kleanthes hatte nämlich die Wahrnehmung einen Eindruck in der Seele (τύπωσις ἐν ψυχῇ), gleich einem Siegelabdruck in Wachs, genannt;[107]) Chrysipp aber bekämpfte diese materielle Formulierung mit aller Entschiedenheit. Im übrigen sei nur noch beiläufig bemerkt, daß der materialistische Assier selbst über Heraklit hinausging, indem er die Sonne für das ἡγεμονικὸν der Welt erklärt hat.[108])

---

göttlicher Feuerkreis thront. Das τὸ ἔσχατον ist somit in erster Linie freilich ein extremum, insofern es am äußersten Endpunkt verbleibt; es ist aber auch ein reliquum, da es den Rest des Urwesens darstellt.

[107]) Vgl. Sext. Emp. Pyrrh. II, 70, 81; adv. math. VII, 228, 230, 241, 372; VII, 400; Aul. Gellius noct. Att. XIX, 1; Plut. comm. not. cap. 47; D. L. VII, 45 und 50; Epict. diss. I, 14., der sich wieder der materialistischen Auffassung Kleanths annäherte, s. Volkmann a. a. O. I, 396—397.

[108]) Wir besitzen hierüber eine interessante, wenig beachtete Notiz bei Philopon Schol. zu Arist. de an. cap. 1, der zu den Worten des Aristoteles: Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι τὴν ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν ἐξ ἧς τἄλλα συνίστησι bemerkt: εἴρηται πολλάκις ὅτι ἀρχὴν ἔλεγεν τῶν ὄντων οὗτο τὸ πῦρ· πῦρ δὲ οὐ τὴν φλόγα, ἀλλὰ πῦρ ἔλεγε τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν· ἐκ ταύτης οὖν εἶναι καὶ τὴν ψυχὴν ὡς κινητοῦ καὶ λεπτομερεστάτης. Auch Aristoteles wollte das Feuerelement nur als feine Luftteilchen angesehen wissen, aber nicht als φλόξ, vgl. Zeller, Vorlesungen S. 114 Note. Die Stufenfolge des Feuers ist bei Heraklit nach Lassalle II, 90: πρηστήρ, πῦρ, αἰθήρ, wogegen zu bemerken ist, daß Heraklit niemals von αἰθὴρ spricht. Siebeck's Vermutung, Gesch. der Psychol. I, 266, πρηστὴρ sei nur ein anderes Wort für αὐγή, ist nicht annehmbar. Denn darüber kann gar kein Zweifel aufkommen, daß πρηστὴρ materieller ist und niedriger steht als αὐγή. Während Chrysipp das Urpneuma αὐγὴ nennt, heißt es Stob. I, 568: ὅταν δὲ ἀθροῦν ἐκπέσῃ τὸ πνεῦμα καὶ ἧττον πεπυρωμένον πρηστῆρα γίγνεσθαι. Bei Sen. nat. quaest. II, 13 heißt πρηστὴρ „igneus turbo“.

So isoliert jedoch Kleanthes mit diesem auf die Spitze getriebenen Materialismus in der stoischen Schule dastand, so schöpferisch und nachhaltig wirkte er durch den fruchtbaren Begriff des Tonus ein, den er scharf hervorgehoben und zu großer Bedeutung gebracht hat. War er in seinem Bestreben, den schwankenden Dualismus Zeno's in einen konsequenten, abgeschlossenen Monismus umzubilden, insofern zu weit gegangen, als er die Aethersubstanz, die sein Lehrer für die Gottheit hielt, zu einem Ursonnenfeuer vergröberte, so konnte ihm der feinere Chrysipp darin nicht folgen. Um so eifriger hat dieser aber die Tonuslehre Kleanths aufgegriffen, da diese eine vortreffliche Erklärung für die Bewegungsursache der Dinge bot und somit eine bedenkliche Lücke im System Heraklits ausfüllte. Denn bei Heraklit fehlt es unleugbar an einer Bewegungsursache des Feuers. In der παλίντροπος ἁρμονίη Heraklits wird aber nur derjenige den Tonusbegriff Kleanths wiederzuerkennen gewillt sein, der es mit unbegreiflicher Einseitigkeit darauf absieht, den schwerfälligen Assier durchaus und selbst in solchen Fällen zum Verkünder heraklitischer Lehren zu machen, wo man diese nur mit den gewaltsamen Schrauben willkürlicher, wenn auch geistvoller Kombination in den dunklen Ephesier hineinzwängen muß.[109])

---

[109]) Vgl. Hirzel S. 159 f. Auch Zeller 119[2] und 240[5] findet in der besonders scharfen Hervorhebung des Tonusbegriffs eine charakteristische Eigentümlichkeit Kleanths. Es ist schwer verständlich, wie Hirzel dazu kommt, in die παλίντροπος ἁρμονίη Heraklits den stoischen Tonusbegriff hineinzutragen. Denn wollte man selbst (gegen Bernays u. Schuster) zugeben, daß man παλίντονος statt παλίντροπος zu lesen hat, so wird man in diesem παλίντονος doch nur etwas mit dem stoischen τόνος Wortähnliches, aber nicht Sinngleiches finden können. Auch abgesehen davon, daß selbst Hirzel zugiebt, der Tonusbegriff sei zuerst von den Stoikern von der Ethik auf die Physik übertragen worden, während der παλίντονος Heraklits doch lediglich ein physikalisches Prinzip ist, wird sich uns noch zeigen, daß παλίντονος und τόνος nur homonym, nicht synonym sind, wie sich Aristoteles ausdrücken würde. Bei Heraklit ist der παλίντονος Ursache der Harmonie, vgl. Zeller I[4], 599 f, während er bei Kleanthes Prinzip der Bewegung ist. Hirzel hat überhaupt das Wesen des stoischen Tonusbegriffs

Kleanthes hat vermutlich den Tonusbegriff, den schon der Cyniker Diogenes als ethisches Motiv verwertete, zuerst auf das physikalische Gebiet hinübergespielt [110]) und als Expansiv- und Attraktivkraft verwendet. Wenigstens findet sich bei Kleanthes zuerst eine physikalische Begründung und Anwendung des τόνος. Später wurde der Tonusbegriff auf alle Gebiete der Philosophie übertragen; wir werden ihm in der Erkenntnißtheorie und namentlich in der Ethik noch häufig genug begegnen.

Haben wir nun Kleanthes als einen auf physikalischem und metaphysischem Gebiet bedeutenden selbständigen Denker kennen

---

vielfach mißverstanden. Nur so ist der augenfällige Widerspruch Hirzels erklärlich, daß er S. 210 sagt: „Kleanthes Eigentümlichkeit bestand eben darin, daß er zwischen principale und spiritus unterschied“, während es eine Seite weiter heißt: „Mit der πληγὴ πυρὸς (des Kleanthes notabene!) dürfen wir den spiritus a principali permissus umsomehr identifizieren (s. Sen. ep. 113, 23), als auch andere Stoiker den τόνος in das Pneuma setzten.“ Nun vgl. man noch Hirzel S. 126[1]: „Aber der τόνος, ein bloßer Zustand (sic!), ist es nicht, der die διακόσμησις verursacht.“ Ja, warum denn nicht? Gerade der Tonus ist Ursache der διακόσμησις, weil er auch Ursache der Bewegung ist! Der τόνος ist eben die πληγὴ πυρὸς, d. h. das in jeder Wärme vorhandene Drängen zur Expansion, bei dessen Nachlassen die Attraktion erfolgt. Der Tonus ist daher nicht der bloße Zustand der Dinge, wie Hirzel will — denn das ist die ἕξις —, sondern die bewegende, bewirkende, gestaltende Kraft! Wird der Tonus doch sehr oft mit σπερματικὸς λόγος und εἱμαρμένη gleichgestellt und verwechselt! Hirzel hat freilich eine für den Tonusbegriff hochwichtige, von Zeller gehörigenorts S. 119[2] nicht citierte Stelle ausser Acht gelassen. Nemes. de nat. hom. p. 70 Matth. heißt es: οἱ Στωικοὶ (λέγουσι) τονικήν τινα εἶναι κίνησιν περὶ τὰ σώματα, εἰς τὸ ἔσω ἅμα καὶ εἰς τὸ ἔξω κινουμένην, καὶ τὴν μὲν εἰς τὸ ἔξω μεγεθῶν καὶ ποιοτήτων ἀποτελεστικὴν εἶναι, τὴν δὲ εἰς τὸ ἔσω ἑνώσεως καὶ οὐσίας. Es ist also klar, daß der stoische τόνος sich von dem παλίντονος Heraklits in demselben Maße unterscheidet, wie die Bewegung von der Harmonie verschieden ist.

[110]) Beim Cyniker Diogenes hatte der τόνος noch einen ethischen, bei Zeno schon einen erkenntniß-theoretischen Charakter; vgl. Note 87. Erst bei Kleanthes findet offenbar der Übergang vom ethischen

gelernt, so läßt sich von Chrysipp, dieser „Grundsäule der Stoa“, durchaus nicht behaupten, daß er zu den uns hier interessierenden physikalischen und metaphysischen Fragen wesentlich neues Material herbeigeschafft habe. Er spielt hierbei vielmehr gewissermaßen die Vermittlerrolle zwischen Zeno und Kleanthes. Mit Kleanthes huldigt er einem entschiedenen Monismus und Pantheismus. Das Urpneuma bildet ihnen gemeinsam die Grundkraft, aus der unser Weltganzes hervorgegangen und deren unaufgelöster, unverdichteter Rest das ἡγεμονικὸν dieses Weltganzen ist. Aber in der Wesensbestimmung dieser Urkraft entfernt er sich in dem Maße von seinem unmittelbaren Vorgänger, wie er sich dem mittelbaren

---

τόνος, den er ἰσχὺς καὶ κράτος der Seele nennt — Plut. st. rep. cap. 7 — zum physikalischen Tonusbegriff statt, vgl. Cic. nat. deor. II, 9: *Nam omne, quod est calidum et igneum, cietur et agitur motu suo* (= τόνῳ), *quod autem alitur et crescit, motu quodam utitur certo et aequabili, qui quamdiu remanet in nobis, tamdiu sensus et vita remanet, refrigerato autem et exstincto calore occidimus ipsi et exstinguimur. Quod quidem Cleanthes his argumentis docet, quanta vis insit caloris in omni corpore* etc. Diese Auffassung entspricht ganz der Notiz bei Stob. I, 922 (aus Jamblichs περὶ ψυχῆς), daß der Tod entstehe ἐκλυομένου τοῦ τόνου καὶ παριεμένου, was Wellmann a. a. O. 477, Note 175 mit Recht auf die Stoiker bezieht. Auch hierin bekundet sich wieder der durchgängige Fortschritt Kleanths gegen Zeno, den wir in der Physik öfter beobachtet haben. Hatte Zeno nur von einem seelischen Pneuma gesprochen, ohne ein Urpneuma zu erwähnen, so mußte Kleanth die folgerichtige Konsequenz, die in der auch von Zeno gelehrten ἐκπύρωσις lag, notwendig ziehen und ein Urpneuma statuieren. Hatte Zeno ferner den τόνος nur auf das erkenntniß-theoretische Gebiet übertragen, so mußte Kleanthes von seinem Standpunkte aus diesen Begriff physikalisch erweitern und zum Bewegungsprinzip erheben, was er auch nach Stob. I, 372 (Ar. Didym. Diels 470) ausdrücklich gethan hat. Nach Kleanthes sprach man in der Stoa schon von einem πνευματικὸς τόνος; s. Pseudo-Philo de incorr. m. 512 M. (266 Bern.), so daß bei Censorin, de die nat. p. 170 Jahn, der τόνος kurzweg an die Stelle des πνεῦμα tritt. Es ist demnach völlig schief dargestellt, wenn Hirzel S. 158 sagt: „Erst Kleanthes und nicht schon Zeno hat diese Bedeutung (des τόνος) bis auf das moralische Gebiet ausgedehnt.“ Das Umgekehrte kommt der Wahrheit näher.

annähert. Mit Zeno, vielleicht noch etwas nachdrücklicher als dieser, hält er den reinsten Aether d. h. den das Weltgebäude umspannenden feinsten Feuerkreis [111]) für die Gottheit oder das ἡγεμονικόν. Auch betont er wohl mit Kleanthes etwas schärfer als Zeno, daß die Welt ein ζῷον sei. [112]) Die Vierzahl der Elemente und die ὁδὸς ἄνω κάτω lehrt er übereinstimmend mit seinen Vorgängern. [113]) Eine wesentliche Neuerung scheinen nur

---

[111]) Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 15 (Diels 465): Χρυσίππῳ δὲ τὸν αἰθέρα τὸν καθαρώτατον καὶ εἱλικρινέστατον ἅτε πάντων εὐκινητότατον ὄντα καὶ τὴν ὅλην περιάγοντα τοῦ κόσμου φοράν (sc. τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου εἶναι); Stob. I, 444 (Ar. Didym. Diels 466): τὸ; δὲ περιφερόμενον αὐτῷ ἐγκυκλίως αἰθέρα εἶναι; Philod. de piet. p. 80 G.: ἅπαντά τ' ἐστὶν αἰθήρ, ὁ αὐτὸς ὢν ὁ πατὴρ καὶ υἱός; Cic. nat. deor. I, 15. Geradezu entscheidend für die Stellungnahme Chrysipps ist eine hochwichtige, wenig beachtete Stelle, Plut. comm. not. cap. 36, 1077[c], welche, wie es scheint, die eigenen Worte Chrysipps reproduziert: ὅταν οὖν ἐκπύρωσις γένηται, μόνον ἄφθαρτον ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν, ἀναχωρεῖν ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἶτα ὁμοῦ γενομένους ἐπὶ μιᾶς τῆς τοῦ αἰθέρος οὐσίας διατελεῖν ἀμφοτέρους.

[112]) Philod. de piet. p. 77 G.: τὸν δὲ κόσμον ἔμψυχον εἶναι καὶ θεόν; Cic. nat. deor. I, 15; Stob. I, 444 f. (Ar. Didym. Diels 465). Hirzel hätte S. 225 schärfer hervorheben und eingehender beleuchten müssen, daß Kleanthes nicht nur nicht geleugnet, sondern ausdrücklich gelehrt habe, daß die Welt ein ζῷον sei. Über diese Frage s. noch Krische a. a. O. 462.

[113]) Der weitschweifige, wenn auch geistvolle Exkurs Hirzels S. 737—755, der beweisen soll, daß Kleanthes mit Heraklit nur drei Elemente gelehrt habe, steht auf zu schwachen Füßen, um eine eingehende Widerlegung herauszufordern. Dieser kühnen Behauptung Hirzels seien nur zwei nackte Citate entgegengesetzt, die von den vier Elementen des Kleanthes reden: Probus ad Verg. p. 10, 33 ed. Keil (Wachsm. Cl. fr. phys. 1; Diels Doxogr. proleg. p. 92): *Ex his (quattuor elementis) omnia esse effigiata Stoici tradunt Zeno Citicus et Chrysippus Solaeus et Cleanthes Assius*; Herm. irris. gentil. 14 (fehlt bei Wachsm.): καὶ αὐτὸς (sc. ὁ Κλεάνθης) ἀνιμᾷ τὰς ἀληθεῖς ἀρχὰς θεὸν καὶ ὕλην. καὶ τὴν μὲν γῆν μεταβάλλειν εἰς ὕδωρ, τὸ δὲ ὕδωρ εἰς ἀέρα, τὸν δὲ ἀέρα (ἄνω) φέρεσθαι, τὸ δὲ πῦρ εἰς τὰ περίγεια χωρεῖν. Dieses Zeugniß des sonst geringwertigen Hermias gewinnt aber an Bedeutung, wenn man erwägt, daß Kleanthes der

die vier Mischungsarten zu sein, die man mit gutem Grunde Chrysipp zuschreiben darf,[114]) der sie als Ersatz für den „beständigen Fluß" Heraklits in das stoische System eingefügt haben mag.

Man darf sich nicht wundern, daß dieser „mächtige Pfeiler des Stoizismus", ohne den es nach einem bekannten Ausspruch gar keine Stoa gegeben hätte, zur Metaphysik nur so kärgliche und wenig bedeutende Beiträge geliefert hat. Der Schwerpunkt seiner philosophischen Schaffenskraft und schöpferischen Bedeutung ist eben vorzugsweise in der Logik zu suchen, der er denn auch den überwiegend größten Teil seiner überzahlreichen Werke gewidmet hat.

---

einzige Stoiker ist, den er namentlich citiert, so daß wohl anzunehmen ist, daß er diesen Ausspruch Kleanths einer besseren Quelle entnommen hat. Zu erwägen ist endlich auch, daß nach Stob. I, 414 = Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 18 (Diels 468, Wachsm. fr. 14) Zeno, Kleanthes und Chrysipp die ἐκπύρωσις auf dieselbe Weise gelehrt haben. Diese Behauptung wäre doch unzutreffend, wenn die ἐκπύρωσις bei Zeno und Chrysipp drei, bei Kleanthes aber nur zwei Zwischenstationen durchzumachen hätte.

[114]) Wenn auch die κρᾶσις δι' ὅλων schon von Zeno stammt, vgl. Galen de hum. I, 1, XVI, 32 K. (Wachsm. fr. phys. 10): Ζήνων ... τὰς οὐσίας δι' ὅλου κεράννυσθαι ἐνόμιζεν; Wachsm. Zen. fr. phys. 7 und 11; Cic. nat. deor. I, 14; Epiphan. adv. haer. III. 36; Hippol. philosophum. cap. 20 und Stob. I, 370, so finden wir doch die vier Mischungsarten noch nicht auf ihn zurückgeführt. Auch von Kleanthes wird uns diese κρᾶσις δι' ὅλων überliefert Herm. irris. gentil. philos. 14: τὴν δὲ ψυχὴν δι' ὅλου τοῦ κόσμου διήκειν und Tertull. apologet. cap. 21 (Wachsm. fr. theol. 3): *Cleanthes* (sc. λόγον) *in spiritum congerit, quem permeatorem universitatis affirmat*; vgl. noch Stob. I, 58 und seinen Hymnus in Jovem passim. Von einer näheren Bestimmung dieser Mischung ist aber auch bei ihm nicht die Rede. Erst an den Namen Chrysipps, des Hauptvertreters der κρᾶσις, knüpft sich diese Vierteilung, vgl. Stob. I, 374 (Ar. Didym. Diels 463).

Kap. VII.

Die spätere Stoa.

Alle nachfolgenden Stoiker können wir getrost in einem Kapitel zusammenfassen. War schon mit Chrysipp die schöpferische Kraft des Stoizismus für metaphysische und physikalische Fragen bedenklich geschwächt, so mußte die Produktionsfähigkeit der Stoa auf diesem Gebiete, für das ihr ein tieferes Interesse abging, in der Folge fast ganz verlöschen und ersterben. Nach Chrysipp verliert der Stoizismus eigentlich immer mehr und mehr seinen streng philosophischen Charakter und spitzt sich allmählich in eine Moralphilosophie zu, die später mit der Religionsphilosophie des Christentums zusammentraf und verfloß.

Der Babylonier Diogenes, der den Stoizismus nach Rom verpflanzt hat, besaß allenfalls noch ein gewisses Interesse an metaphysischen Fragen. Er verglich die Weltseele mit der Menschenseele und hat überhaupt einige psychologische Bestimmungen getroffen, die auf eine eingehendere Beschäftigung mit psychologischen und physikalischen Fragen schließen lassen.[115] Zur späteren Skepsis der Stoa über die Unzerstörbarkeit der Welt hat er jedenfalls den Keim gelegt.[116] Denn auch der aristotelisierende Mitschüler Chrysipps, Boëthos aus Sidon,[117] hatte die

---

[115]) Vgl. Stob. I, 56 (Aëtius Diels 302); Philodem. de piet. p. 82 G.

[116]) Vgl. Pseudo-Philo de incorr. m. p. 497 M. Die Verwirrung, die das ἔνδοθεν an jener Stelle hervorgerufen hat, vgl. Thiery, de Diog. Babyl. p. 52, hat Bernays S. 216 durch Herstellung des Textes lichtvoll gehoben.

[117]) Über den nunmehr festgestellten Stoizismus des Sidoniers Boethos s. Gompertz, Jenaische Literaturzeit. 1875, S. 605. Boethos war der entschiedenste Gegner der ἐκπύρωσις innerhalb der Stoa, vgl. Philo de incorr. m. p. 497, 502 und 615 M.: Βόηθος γοῦν ὁ Σιδώνιος (so Bernays für das unmögliche καὶ Ποσιδώνιος) καὶ Παναίτιος, ἄνδρες ἐν τοῖς στοικοῖς δόγμασιν ἰσχυκότες, ἅτε θεόληπτοι, τὰς ἐκπυρώσεις καὶ παλιγγενεσίας καταλιπόντες, πρὸς θειότερον δόγμα τὸ τῆς ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παντὸς ηὐτομόλησαν. Boethos führte vier Argumente gegen die ἐκπύρωσις und παλιγγένεσις ins Feld, die Pseudo-Philo reproduziert. Von weiteren metaphysischen Lehren dieses

ἐκπύρωσις bezweifelt. Darin folgte ihm Chrysipps Schüler und Nachfolger Zeno von Tarsus.[118]) Es klingt demnach ganz glaublich und wahrscheinlich, daß auch der Babylonier Diogenes in seiner Jugend — nicht im Alter, wie Hirzel will[119]) — mit seinem Vorgänger und Schulgenossen zuerst die ἐκπύρωσις bezweifelt, sie aber im Alter wieder aufgenommen hat. Diese Wahrscheinlichkeit wird aber zur Gewißheit, wenn man erwägt, daß der Schüler und Nachfolger des Babyloniers, Antipater aus Tarsus die periodische Weltverbrennung wieder mit allem Nachdruck vertreten hat,[120]) was bei der Unselbstständigkeit und völligen Bedeutungslosigkeit Antipaters doch nur auf den Einfluß des Diogenes zurückgeführt werden muß.

Auch mit dem Eintreten des Stoizismus in die römische Welt finden wir kein erhöhtes Interesse für metaphysische Fragen. Wieder bildet die leidige ἐκπύρωσις den Angelpunkt, um den sich die ganze Metaphysik dreht. Panaetius, der einzige Neustoiker, der über das Mittelmaß irgendwie hinausragt, bestreitet rundweg und entschieden die stoischerseits behauptete Zerstörbarkeit der Welt.[121])

Boethos ist nur noch bekannt, daß er den Hylozoismus der Schule nicht gebilligt, indem er die Welt nicht für ein ζῷον, sondern für ein φυτὸν erklärt hat, D. L. VII, 143 und Hirzel 225. Hingegen stimmte er darin mit Chrysipp überein, daß die Gottheit Aether sei, Stob. I, 60 (Aët. Diels 303): Βόηθος τὸν αἰθέρα θεὸν ἀπεφήνατο, was ihm als halbem Aristoteliker ja nahe genug lag. Weiteres über Boethos s. Zeller III, I[3], 46[1] und Bernays, Philo's Schrift über die Unzerstörbarkeit der Welt, Berlin 1883, S. 72.

[118]) Vgl. Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 18 (Diels 469): τὸν μὲν γὰρ τούτου (sc. Χρυσίππου) μαθητὴν καὶ διάδοχον τῆς σχολῆς Ζήνωνά φασιν ἐπισχεῖν περὶ τῆς ἐκπυρώσεως τῶν ὅλων. Über das ἐπισχεῖν bei Philo vgl. Bernays a. a. O. S. 72.

[119]) Hirzel a. a. O. II, 253.

[120]) Pseudo-Philo de incorr. m. 497 und D. L. VII, 142 wird von Antipater ein Buch citiert: περὶ τῆς γενέσεως καὶ φθορᾶς τοῦ κόσμου. Über Antipater s. Bernays a. a. O. S. 20.

[121]) Außer Note 117 vgl. D. L. VII, 142: Παναίτιος δὲ ἄφθαρτον ἀπεφήνατο τὸν κόσμον. Vgl. noch die von Lynden, de Panaetio Rhodio

Der gelehrte Historiker und Astronom Posidonius konnte wohl die Physik nicht so kurzer Hand abweisen, wie seine Vorgänger, ohne seinen Gelehrtenruf zu schädigen. Er machte daher einige künstliche Wiederbelebungsversuche an der altstoischen Physik, doch ohne sonderlichen Erfolg; seine Leistungen erheben sich nicht allzusehr über einen gewissen Eklektizismus. Mit Chrysipp stimmte er in der Aether-Beschaffenheit der Gestirne überein[122]) und erklärte die Gottheit gleich jenem für ein πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες.[123]) In einzelnen näheren Bestimmungen über die Sonne trifft er mit Kleanthes zusammen, wobei freilich bemerkt werden muß, daß die auffallende Übereinstimmung in der Bezeichnung der Sonne als ἄναμμα gar nicht Kleanthes speziell angehört.[124]) In der Unterscheidung der οὐσία von der

---

übergangene Stelle Epiphan. adv. haer. III, 41: Παναίτιος ὁ Ῥόδιος τὸν κόσμον ἔλεγεν ἀθάνατον καὶ ἀγήρω καὶ τῆς μαντείας κατ' οὐδὲν ἀπεστρέφετο καὶ τὰ περὶ θεῶν λεγόμενα ἀνῄρει; Stob. I, 416 (Ar. Didym. Diels 469): Παναίτιος πιθανωτέραν εἶναι νομίζει καὶ μᾶλλον ἀρέσκουσαν αὐτῷ τὴν ἀϊδιότητα τοῦ κόσμου ἢ τὴν τῶν ὅλων εἰς πῦρ μεταβολήν; Cic. nat. deor. II, 46: *Panaetium addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret.* Die vorsichtigen Wendungen (addubitare bei Cic. und πιθανωτέραν bei Ar. Didym.) haben nichts auf sich, zumal ihnen die bestimmt auftretenden Berichte von Philo, Epiphanes und Diogenes gegenüberstehen, so daß es unbedingt verfehlt ist, was Arnob. adv. nation. II, 9 (Diels Prolegom. p. 172) sagt: *qui ignem minatur mundo et venerit cum tempus arsurum non Panaetio* (sic) *Chrysippo Zenoni?*

[122]) Stob. I, 518 (Ar. Didym. Diels 466): Ἄστρον δὲ εἶναί φησιν ὁ Ποσειδώνιος σῶμα θεῖον ἐξ αἰθέρος συνεστηκὸς κτλ. Bei Ach. Tat. isag. in Arat. 13 p. 133e verteidigt Posidon die Beseeltheit der Gestirne gegen die Epikureer. Vgl. hierzu Sext. Emp. math. IX, 71 und Corssen de Posidonio Rhodio, Bonn 1878, p. 45. Auch den Dämonen hat Posidon Aethersubstanz zuerkannt, vgl. Macrob. Saturn. I, 23: *quia ex aethere substantia parta atque divisa qualitas illi est.*

[123]) Stob. I, 58 (Aët. Diels 302).

[124]) Vgl. Macrob. Sat. I, 23: *Ideo enim sicut et Posidonius et Cleanthes affirmant, solis meatus a plaga, quae usta dicitur, non recedit, quia sub ipsa currit oceanus, qui terram ambit et dividit;* vgl. auch Cic. nat. deor. II, 32. Die weitgehenden Konsequenzen, die Hirzel aus diesem

ὕλη,[125]) sowie in seiner Lehre vom Entstehen und Vergehen[126]) ist der Einfluß Chrysipps unverkennbar. Auf Zeno weist uns sein starkes Hervorheben des selbst von Kleanthes nicht ganz verbannten Dualismus von ποιεῖν und πάσχειν hin,[127]) wenngleich auch platonisch-aristotelische Einflüsse hierbei auf Posidonius eingewirkt haben dürften. Vom stoischen Standpunkte aus gebührt ihm insofern doch eine gewisse Anerkennung, als er trotz seines bedenklichen Platonisierens sich zu einem entschiedenen Pantheismus bekannt hat.[128]) Weniger hoch ist es ihm hingegen anzurechnen, daß er die von seinen Vorgängern etwas vernachlässigte Lehre von der Weltseele wieder aufgefrischt hat,[129]) da ihm hierbei der plato-

---

Zusammentreffen in der Definition der Sonne für die Abhängigkeit Posidons von Kleanthes zieht, sind durchaus nicht überzeugend. Was Posidon D. L. VII, 144 über die Sonne sagt, sieht nicht danach aus, als ob er mit Kleanthes in der Sonne das ἡγεμονικὸν der Welt sähe, ja Posidon wird D. L. VII, 139 geradezu als Gegensatz zu Kleanthes hingestellt, weil er nicht die Sonne, sondern mit Chrysipp den Himmel oder den Aether zum ἡγεμονικὸν der Welt erhoben hat. Im übrigen gehört auch das auf Heraklit hinweisende (vgl. Lassalle II, 103), beiden gemeinsame ἄναμμα nicht ausschließlich dem Kleanthes an, da diese Erklärung der Sonne als ein ἄναμμα νοερόν, τὸ ἐκ τῆς θαλάττης der ganzen Stoa eigen ist, vgl. Bergk, 5 Abhandlungen u. s. w. S. 153.

[125]) Stob. I, 324 und 438 (Ar. Didym. Diels 458 und 463).

[126]) Vgl. Stob. I, 432 (Ar. Didym. Diels 462), wo das Beispiel von Dion und Theon reproduziert wird, das schon Chrysipp häufig angewendet hat. Daß dieses Beispiel nicht, wie Zeller III, 1[3], 97[2] will, zum Beweise des Satzes dienen soll: δύο ἰδίως ποιοὶ οὐκ ἐπὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας, daß es vielmehr den Begriff der Vernichtung zum Behuf der ἐκπύρωσις exemplifiziert, hat Bernays a. a. O. S. 68 ff. in einer feinen Bemerkung nachgewiesen. Hinzuzufügen ist noch, daß Bernays' Vermutung durch obige Stobaeusstelle, die Bernays gar nicht citiert, wesentlich gestützt wird.

[127]) Vgl. D. L. VII, 134.

[128]) Stob. I, 60 (Aët. Diels 303): Ποσειδώνιος πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μὲν μορφὴν μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν.

[129]) D. L. VII, 142: ὅτι δὲ καὶ ζῷον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερόν, καὶ Χρύσιππός φησι ... καὶ Ποσειδώνιος.

nische Einfluß wohl vorwiegend maßgebend gewesen sein dürfte. Beachtenswert ist es endlich noch, daß er der ἐκπύρωσις gegenüber sich nicht so schroff ablehnend, wie sein Vorgänger Panaetius verhalten, ja sogar sie unter gewissen Einschränkungen zugegeben hat.[130]) Im ganzen genommen ist nach alledem sein Anteil an der Physik der Stoa ein herzlich unbedeutender; sie hat durch ihn weder eine Bereicherung, noch auch eine nennenswerte Ergänzung erfahren. Im übrigen war es auch mit seiner Wertschätzung dieses Teiles der Philosophie nicht weit her. Hat er doch gleich seinem Lehrer Panaetius die Philosophie mit der Physik angefangen,[131]) was ja deutlich genug beweist, wie gering er ihren Wert angeschlagen haben muß, da bei der Festsetzung dieser Stufenfolge natürlich der Gesichtspunkt maßgebend war, daß man vom Untergeordneten und Vorbereitenden, also von der Physik ausgehen müsse, um mit dem eigentlichen Zweck aller Philosophie, der Ethik, abzuschließen.

Von Seneca, dem nächsten erwähnenswerten Vertreter der Stoa, wird man selbsteigene Gedanken über metaphysische Probleme nicht erwarten. Wenn dieser halbe Eklektiker schon auf seinem ureigensten Gebiete der Moralphilosophie nichts Originelles und Schöpferisches hervorgebracht hat, dann kann man von ihm eine Förderung der metaphysischen Spekulation nicht gut verlangen.

Nichtsdestoweniger wird man ihm, wenn auch nur als Historiker der Stoa, einen gewissen Wert beimessen dürfen, weil er sich in seinen physikalischen Deduktionen zumeist an die alte Stoa hält, so prätentiös und pathetisch er auch seine Selbständigkeit zu be-

---

[130]) Posidon wird D. L. VII, 142 unter den Vertretern des Weltuntergangs mit aufgeführt. Vgl. auch Stob. I, 432 ff. (Ar. Didym. Diels 462); Euseb. pr. ev. XV, 40 und Plut. plac. phil. II, 9 (Aët. Diels 338): Ποσειδώνιος οὐκ ἄπειρον, ἀλλ' ὅσον αὔταρκες εἰς τὴν διάλυσιν. Vgl. auch Stob. I, 380. Die Differenz aber zwischen Posidon und der alten Stoa, die Bake, Posidonii Rhodii reliquiae etc. p. 58 aus Stob. I, 432 herausliest, existiert thatsächlich nicht, vgl. Zeller III, 1³, 575³.

[131]) Vgl. D. L. VII, 41 und Sext. Emp. math. VII, 19 ff. Posidon verglich: αἵματι μὲν καὶ σαρξὶ τὸ φυσικόν· ὀστέοις δὲ καὶ νευροῖς τὸ λογικόν· ψυχῇ δὲ τὸ ἠθικόν; s. auch Bake l. c. p. 41.

tonen sich befleißigt.[132]) Er führt uns mit behaglicher Breite die altstoische Lehre von der Weltseele, in einzelnen Wendungen sogar den Pantheismus vor.[133]) Die Gottheit belegt er in ganz altstoischer Weise mit einer Unzahl von Namen.[134]) Ein großes Verdienst hat er sich durch die ausführliche Behandlung des Tonusbegriffs erworben, der sich seit Chrysipp spurlos verloren oder doch verflüchtigt hatte und den er mit lobenswertem Eifer wieder auffrischt.[135]) Die ἐκπύρωσις, welche Posidonius wieder bedingungsweise in das stoische System aufgenommen hatte, fand in ihm einen besonders eifrigen Verfechter. Indeß ruhte diese Lehre bei ihm weniger auf metaphysischer, als auf moralphilosophischer Grundlage, was aus der schwulstigen Emphase seines Tones, wie überhaupt aus seiner an mittelalterliche Schilderungen des Fegefeuers erinnernden Behandlung dieses Themas deutlich genug hervorgeht.[136])

Einen kräftigen Anlauf zur Physik hat L. Annaeus Cornutus genommen, der sich, wie man aus mancher Lehre schließen kann, speziell an Zeno gehalten hat. Wenn er die dualistische Unterscheidung von Thun und Leiden (ποιεῖν und πάσχειν) an die Spitze seines Systems stellt,[137]) wenn er ferner das Leitende der Welt

[132]) Seneca de vita beata cap. 2: *Nostram autem (opinionem) cum dico, non adligo me ad unum aliquem ex Stoicis proceribus. Est et mihi censendi jus.* (Diese Phrase stammt aus der Abstimmung im Senat).

[133]) Consol. ad Helv. cap. 8; de vita beata, cap. 20; ep. 31, 90 und namentlich ep. 65; de provid. V, 8 und frgm. 26 Haase.

[134]) Nat. quaest. II, 45: *Eundem, quem nos, Jovem, (antiqui) intelligunt, rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi, operis hujus dominum et artificem, cui nomen omne convenit;* vgl. consol. ad Helv. VIII, 3: ep. 16, 19 und 102.

[135]) Nat. quaest. II, 6 das ganze Kapitel. Auch ep. 71 spricht er von einer intentio mentis.

[136]) Man beachte den Kassandraton in der Schilderung consol. ad Marc. cap. 26: *Et cum tempus advenerit, quo se mundus renovaturus exstinguat, viribus ista suis cadent ... et, omni flagrante materia uno igne, quidquid nunc ex disposito lucet, ardebit.* Dann folgt die Schilderung der παλιγγένεσις ganz im Sinne der alten Stoa; vgl. auch nat. quaest. III, 13 und 29; ep. 71.

[137]) Vgl. de Martini, disput. de L. An. Cornuto, Leiden 1825, p. 57 ff.

in den Aether verlegt,[138]) ohne von einem einheitlichen Urpneuma zu sprechen, so wird man den Standpunkt Zeno's unschwer wiedererkennen. Bei Seneca bemerkten wir bereits, daß die von der mittleren Stoa aufgegebene ἐκπύρωσις in der jüngeren wieder festen Boden gewonnen hat. Es kann daher nicht mehr Wunder nehmen, wenn man ihr auch bei Cornutus in vollem Umfange begegnet.[139]) Was aber für seinen engeren Anschluß an Zeno entscheidend ins Gewicht fällt, ist die auffällige Thatsache, daß in seinem Buche περὶ τῆς τῶν θεῶν φύσεως wohl von einer Weltseele, nicht aber von einer Identifizierung der Gottheit mit dem Weltganzen die Rede ist.[140]) Zeno hatte bekanntlich gleichfalls das Dasein einer Weltseele behauptet, ohne den Pantheismus auch nur anzudeuten.

Epiktet bewegt sich in den flüchtig hingeworfenen physikalischen Notizen, die wir von ihm besitzen, nur in dem ausgetretenen Geleise der alten Stoa. Und wieder ist es namentlich Zeno, dem sich Epiktet in der Metaphysik angeschlossen haben mag. Es gewinnt daher eine gewisse Bedeutung, daß Epiktet das Lesen der Schriften Zeno's ganz besonders empfiehlt.[141]) Man kann daraus folgern, daß diese Schriften zu Epiktets Zeiten noch leicht zugänglich und wahrscheinlich auch recht verbreitet waren. Daher mag denn auch wohl die nähere Vertrautheit und auffällige Übereinstimmung stammen, die Epiktets metaphysische Lehren mit denen Zeno's bekunden. Den Pantheismus hat auch Epiktet nicht erwähnt, was freilich gerade bei ihm, der auch von der Weltseele nicht

---

[138]) Cornut. p. 181, Eud. p. 223: ὁ μὲν γὰρ αἰθὴρ καὶ τὸ διαυγὲς καὶ καθαρὸν πῦρ Ζεύς ἐστι, ebenso p. 203, Eudem. p. 324: τὸν αἰθέρα ἡγεμονικὸν εἶναι τοῦ κόσμου.

[139]) Cornut. p. 174: ἦν δέ ποτε (ὦ καὶ) πῦρ τὸ πᾶν, καὶ γενήσεται πάλιν ἐν περιόδῳ, ebenso p. 147, Eud. 258: ἐπειδὴ ὅσα ἂν γίνηται κατὰ τὸν εἰρημένον τῆς κινήσεως λόγον, πάλιν κατὰ τὸν αὐτὸν ἐν περιόδῳ ἀφανίζεται.

[140]) Cornut. p. 141, Eud. p. 201: Ὥσπερ δὲ ἡμεῖς (οἱ ἄνθρωποι Eud.) ἀπὸ ψυχῆς διοικούμεθα, οὕτω καὶ ὁ κόσμος ψυχὴν ἔχει τὴν συνέχουσαν αὐτόν, καὶ αὕτη καλεῖται Ζεύς· πρώτως καὶ διὰ παντὸς ζῶσα καὶ αἰτία οὖσα τοῖς ζῶσι τοῦ ζῆν κτλ.

[141]) Epict. Diss. I, 20. 14: εἰ θέλεις γνῶναι, ἀνάγνωθι τὰ Ζήνωνος, καὶ ὄψει.

[illegible]

Bei [illegible]

Buch ja nur [illegible]

[illegible] Charakter. [illegible] physikalischen [illegible] Stoa finden sich auch bei [illegible] dem es ja nur auf die [illegible] Menschen [illegible] Stoff,[144]) die Weltseele [illegible] die [illegible] Mark Aurels [illegible]

---

[142]) Rufus [illegible] im Namen Epiktets: [illegible]

[143]) Epict. Diss. II, [illegible] Diss. III, 13, 24; IV, 1, 100. [illegible] der Stoa [illegible] *ab integro* [illegible]

[144]) Note 142 Fortsetzung: [illegible]

[145]) V, 13; IX, [illegible]; XII, [illegible].

[146]) IV, 4, 40; V, [illegible]

[147]) V, 13, 22; X, 17; XII, [illegible].

[148]) II, 14; IV, 32; VI, [illegible].

den „ewigen Fluß" Heraklits ohne wesentliche Einschränkung übernommen hat, wie denn auch einzelne Wendungen Mark Aurels auf ein Heraklitisieren hindeuten.[149]) Der Umstand namentlich, daß er sich auf die Autorität Heraklits beruft,[150]) wird uns nur in der Annahme bestärken, daß der königliche Philosoph, dem man ja auch für die krausen Bizarrerien seines Stils das Epitheton Heraklits „ὁ σκοτεινός" nicht unzutreffend beilegen könnte, sich vielleicht durch die Vermittlung des heraklitisierenden Stoikers Kleanthes dem kongenialen Ephesier angenähert haben mochte.

Ziehen wir nun aus vorstehenden Kapiteln für die „Psychologie der Stoa" das Facit, so können wir dies dahin zusammenfassen, daß die uns hier zunächst interessierende Lehre der Weltseele, deren stofflicher Absenker die Menschenseele ist, in der Stoa gleichsam zum Dogma wurde. Dieses Dogma zieht sich ungeschwächt durch alle Phasen jener schicksalsreichen Schule. Denn mögen auch einzelne Stoiker das Vorhandensein einer Weltseele schärfer, andere wieder weniger nachdrücklich betont haben: ernstlich bezweifelt wurde es von keinem! Freilich müssen wir unter Zugrundelegung unserer Untersuchungen die Vermutung aussprechen, daß die mit der Frage nach der Weltseele innig zusammenhängende Pneumalehre nicht von allen Stoikern in gleichem Umfang und mit gleicher Intensität behauptet worden ist. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß diejenigen Stoiker, die sich zur Schattierung Zeno's hielten, ein Urpneuma schlechtweg, aus dem auch die Materie hervorgegangen sein soll, noch nicht anerkannt haben. Allein mögen auch die Meinungen in Bezug auf das Urpneuma auseinander gegangen sein, so herrschte doch darüber in der ganzen Stoa eine harmonische Übereinstimmung, daß die von der Gottheit ausfließende Weltseele ein Pneuma ist, das alle Teile des Weltganzen unterschiedslos, wenn auch nicht mit gleichem Stärkegrad durchhaucht und durchdringt.

---

[149]) V, 33; VIII, 54.
[150]) III, 3, 6, 42, 48; VIII, 3.

TEIL II.

Kap. I.

Das Pneuma in seinen Abstufungen.

„Alles ist Körper" lautete das Schlagwort der Stoa, das kraftvoll hinaustönte und den Feldzug gegen die peripatetische Schule kühn genug eröffnete. Bald nach oder fast gleichzeitig mit seinem Auftreten erhielt der Stifter der Stoa einen gefährlichen Bundesgenossen, der, wenn auch aus völlig anderen Voraussetzungen und Beweggründen, dieses Schlagwort aufnahm. Die beiden neuen Schulhäupter, Zeno und Epikur, mochten wohl über diese sonderbare Gemeinsamkeit bei so grundverschiedenen Voraussetzungen gestutzt haben. Namentlich Zeno mag von dieser Bundesgenossenschaft nicht sonderlich erbaut gewesen sein. Und wenn auch eine schmale Brücke von dem dynamischen Materialismus der Stoa zum mechanischen der Epikureer hinführte, wenn ferner die Physik beider Schulen gewisse oberflächliche Beziehungen und Berührungspunkte aufwies,[151]) so war doch die stoische **Ethik** von der epikureischen

[151]) Die Beziehungen zwischen diesen beiden materialistischen Systemen liegen nahe genug. Die Grundverschiedenheit derselben beruht aber darauf, daß nach den Epikureern der kleinste Körper unteilbar ist (Atom), während man nach der Stoa auch den scheinbar kleinsten Körper ins Endlose teilen kann; vgl. Sext. Emp. M. X, 142; XI, 229; Aldobrand. zu D. L. VII, 150; Stob. I, 32 (Aëtius Diels 315): Χρύσιππος ἔφασκε τὰ σώματα εἰς ἄπειρον τέμνεσθαι κτλ. Wichtig ist die Äußerung Seneca's, ep. 33, daß die Schüler Epikurs ihre eigenen Gedanken dem Lehrer in den Mund gelegt haben, während in der Stoa jeder einzelne seine eigenen Gedanken vertritt: *Puta nos velle singulares*

durch eine abgrundtiefe, unüberbrückbare Kluft getrennt. Die Ethik spielte aber in beiden Schulen die Hauptrolle und griff, zumal in der Stoa, nicht gerade selten entscheidend in die Physik hinein. Die Situation mußte sich also bald klären. Man suchte die anfängliche Annäherung geflissentlich abzustreifen und allmählich jede Fußspur gemeinsamer Schritte zu verwischen. Waren Zeno und Epikur darin übereingekommen, daß alles, also auch die Gottheit und die menschliche Seele, Körper sein müsse, so schlugen sie doch gar bald in der Wesensbestimmung dieses Seelenkörpers verschiedene Richtungen ein. Für Epikur war die Seelensubstanz das feinste Atom, für Zeno das feinste Pneuma.

Die stoische Pneumalehre fand aber in der Psychologie ihren schärfsten Ausdruck. Ja, man wird das Wesen und die Tragweite dieser Lehre erst dann vollkommen begreifen und ausreichend würdigen können, wenn man sich die detaillierten Bestimmungen, welche die Stoa in ihrer Psychologie in bezug auf das Pneuma getroffen hat, genau vergegenwärtigt.

Es ist bereits früher auseinandergesetzt worden, daß die Weltseele, das Verhängniß, die Keimkraft u. s. w. immer und immer wieder auf dasselbe Pneuma hinauskommen, das unser Weltgebäude im allgemeinen und jedes Einzelding insbesondere durchhaucht. Diese formende Weltkraft, ein Ausfluß des Gott-Aethers, ist natürlich nicht bei allen Individuen, geschweige denn bei allen Dingen in gleicher Reinheit und Stärke vertreten. Aus der Verschiedenheit der Natur des Organischen und Unorganischen, wie aus der bunten Mannigfaltigkeit innerhalb des Organischen und Unorganischen selbst ergab sich den Stoikern die unabweisliche Notwendigkeit, gewisse Abschwächungen und Abstufungen der Kraft anzunehmen, wollten sie überhaupt die Einheitlichkeit derselben aufrechterhalten. Soll das Pneuma das

---

sententias ex turba separare: Cui illas adsignabimus? Zenoni an Cleanthi an Chrysippo an Panaetio an Posidonio? non sumus sub rege: sibi quisque se vindicat, apud istos quicquid dicit Hermarchus, quicquid Metrodorus ad unum (sc. *Epicurum*) *refertur.* Diese Charakteristik des objektiv betrachtenden, Epikur durchaus nicht übelwollend gegenüberstehenden Seneca ist vielsagend.

Formgebende und Gestaltende in allen Dingen sein, so kann es doch unmöglich in allen Dingen gleich rein, gleich stark, sondern es muß quantitativ und im gewissem Sinne auch qualitativ verschieden sein, da ja sonst alle Dinge eine gleiche Beschaffenheit haben müßten. Denn gleiche Ursachen haben bei denselben Voraussetzungen immer gleiche Wirkungen.

Hier kam der Stoa die in ihren Grundzügen schon von Anaximenes aufgestellte Lehre von der πύκνωσις und μάνωσις, der Verdichtung und Verdünnung vortrefflich zu statten, und so nahm sie denn auch keinen Anstand, sich diese Lehre in veränderter Gestalt anzueignen.[152]) Sie übertrug die πύκνωσις und μάνωσις auf das Pneuma; das paßte vortrefflich in den Rahmen ihres Systems. Die vier Elemente wurden jetzt nur Verdichtungen und Vergröberungen des Urwesens. Hatte sich aber selbst das Urpneuma bei der Weltbildung zu Elementen verdichtet, dann ist nicht abzusehen, warum nicht auch das unsern Kosmos durchhauchende Pneuma der Weltseele sich nach seiner jeweiligen Strömung verdichten und verdünnen soll. Wird aber zugegeben, daß auch die Kraft, wenn gleich ihre Ursubstanz stets eine und dieselbe bleibt, sich verhärten und verfestigen kann, dann hat die Stoa schon den Grund der Verschiedenartigkeit in den Erscheinungsformen der Dinge gefunden. Die Größe eines jeden Dinges wäre eben durch die Quantität der es durchdringenden Kraft gegeben, während das Wesen und die Form desselben durch die Qualität oder den Feinheitsgrad der Kraft bedingt sein müßte. Je feiner das Pneuma in den Dingen ist, desto größer ist auch ihr τόνος, desto eher sind sie belebt und beseelt, weil die Belebtheit und Beseeltheit eine inhärierende Eigenschaft der feineren Ausgestaltung der Kraft bilden.

Freilich kann das Pneuma sich auch dermaßen verdichten und vergröbern, daß nur noch kaum eine blasse Spur von Belebt-

---

[152]) Vgl. Simplic. Schol. in Arist. Categ. ed. Brandis p. 74: οἱ δὲ Στωικοὶ δύναμιν ἢ μᾶλλον κίνησιν τὴν μανωτικὴν καὶ πυκνωτικὴν τίθενται, τὴν μὲν ἐπὶ τὰ ἔσω, τὴν δὲ ἐπὶ τὰ ἔξω, καὶ τὴν μὲν τοῦ εἶναι τὴν δὲ τοῦ ποιὸν εἶναι νομίζουσιν αἰτίαν. Vgl. hierzu Nem. de nat. hom. cap. 2.

heit in ihm zurückbleibt, so daß es den von ihm durchwehten (unorganischen) Dingen nicht eigentlich Lebensfähigkeit, sondern nur Existenzmöglichkeit, Festigkeit und Zusammenhalt (συνεκτικὴ δύναμις) gewährt. Darum ist auch das Pneuma in diesen Dingen, zu denen alles Unorganische und namentlich die Mineralien gehören, nur bloße Beschaffenheit oder Eigenschaft (ἕξις).[153]) Und wenn es heißt, diese ἕξις, die übrigens schon Aristoteles für die Mineralien annahm,[154]) sei doch ein πνευματικόν τι,[155]) so ist eben durch diese vorsichtig einschränkende Fassung angedeutet, daß in dem Unorganischen zwar noch ein gewisses, aber abgeschwächtes, weil verdichtetes Pneuma vorhanden sein müsse. Die Thätigkeit

---

[153]) Vgl. Sext. Emp. M. IX, 81: ἀλλ' ἐπεὶ τῶν ἡνωμένων σωμάτων τὰ μὲν ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως συνέχεται, τὰ δὲ ὑπὸ φύσεως, τὰ δὲ ὑπὸ ψυχῆς· καὶ ἕξεως μὲν ὡς λίθοι καὶ ξύλα· φύσεως δὲ καθάπερ τὰ φυτά· ψυχῆς δὲ τὰ ζῷα. Vgl. noch D. L. VII, 139; Ach. Tat. isag. in Arat. cap. 14: Σώματα ἡνωμένα λέγεται ὑπὸ μιᾶς ἕξεως ἡνωμένα κρατεῖται, οἷον λίθος ξῦλον. Ἔστι δὲ ἕξις πνεῦμα σώματος συνεκτικὸν (diesen Auspruch führt Baguet a. a. O. S. 88 auf Chrysipp zurück). Diese ἕξις ist natürlich die zusammenhaltende, formgebende Kraft der Dinge, Simplic. Schol. in Arist. categor. ed. Brandis p. 67: ἐκάλουν μὲν οὖν τὴν ποιότητα καὶ ἕξιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς; Plut. Stoic. rep. cap. 43: οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρος εἶναί φησιν· ὑπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα· καὶ τοῦ ποιὸν ἕκαστον εἶναι τῶν ἕξει συνεχομένων αἴτιος ὁ συνέχων ἀὴρ ἐστιν, ὃν σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ, πυκνότητα δ' ἐν λίθῳ, λευκότητα δ' ἐν ἀργύρῳ καλοῦσι; hier steht nämlich ἀὴρ im Sinne von πνεῦμα. Selbst das winzigste Körperchen muß seine ἕξις haben, vgl. Ravaisson S. 15; Cic. acad. I, 6: *Neque enim materiam ipsam cohaerere potuisse, si nulla vi contineretur*. Natürlich ist mittelbar Gott die bewirkende Ursache, Alex. Aphrod. comm. in Arist. Metaph. ed. Bonitz p. 133: τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἔδοξεν ὁ θεὸς καὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ἐν τῇ ὕλῃ εἶναι. Auch in der neueren Stoa findet sich die ἕξις, so Posidon bei D. L. VII, 138; Sen. ep. 121 und noch deutlicher nat. quaest. II, 10; Mark Aurel IV, 14: Τὰ πλεῖστα ... εἰς γενικώτατα ἀνάγεται, τὰ ὑπὸ ἕξεως ἢ φύσεως ... τὰ ὑπὸ ψυχῆς ... τὰ ὑπὸ λογικῆς ψυχῆς; vgl. dazu Gataker l. c 226, Salmas. l. c. 123 und 302. Bei Philo, de mundo p. 1154 und Theophr. phys. opin. (Diels 487) heißt die ἕξις auch πνευματικὸς τόνος. Weitere Stellen über die ἕξις s. bei Zeller a. a. O. 178[1].

[154]) Vgl Ravaisson a. a. O. S. 30.

[155]) Vgl. Trendelnburg, Gesch. der Kategorienlehre S. 225.

dieser ἕξις beschränkt sich lediglich darauf, daß sie vom Centrum des Dinges aus bis zu dessen äußerster Grenze hinströmt und von dort wieder umbiegend zum Centrum zurückkehrt, wodurch sie den Dingen Beschaffenheit und Form verleiht.[156]) Allein der Tonus dieser zusammenhaltenden Kraft (ἕξις) ist bereits dermaßen abgeschwächt, daß er die Bewegung des Dinges nicht mehr hervorzubringen vermag.[157])

Die Bewegung kommt erst einem höherstehenden, mit größerem τόνος ausgestatteten, weil feinerem Pneuma zu. Diese feinere Ausgestaltung der Kraft heißt Natur (φύσις) und kommt den Vegetabilien zu. In gewissem Sinne freilich wohnt diese φύσις auch den Tieren inne. Es sei hier nur gleich eingeschaltet, daß die Stoiker, entgegen der Annahme des Aristoteles,[158]) ein pflanzliches Leben nicht anerkennen wollten. Die Pflanze war ihnen weder ein ζῷον, noch ein ἔμψυχον,[159]) sondern bloße Natur

---

[156]) Siebeck, Gesch. der Psychol. II, 143.

[157]) Erst von der höherstehenden φύσις heißt es, sie sei ἤδη κινουμένη, folglich hat die ἕξις noch keine bewegende Kraft.

[158]) Zeller II, 2^3, 538: Die Pflanzen haben nicht bloß ein Analogon der Seele, sondern eine wirkliche, einem organischen Leib innewohnende Seele.

[159]) Stob. I, 538 (Ar. Didym. Diels 467): τὸ δὲ τεχνικὸν (πῦρ) αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστι καὶ ζῴοις, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχή; Plut. plac. phil. V, 25 (Aët. Diels 438): οἱ Στωϊκοὶ δὲ ... οὐκ ἔμψυχα (sc. τὰ φυτά) ... τὰ δὲ φυτὰ αὐτομάτως πως κινεῖσθαι οὐ διὰ ψυχῆς, wofür Ps.-Galen h. ph. XIX, 341 K.: γεγενῆσθαι οὐ διὰ ψυχῆς schreibt; Porphyr. de abstinent. III, 19; Epict. Arr. Diss. II, 8; Galen de Hipp. et Plut. plac. V, 521 K.: οἱ δὲ Στωικοὶ οὐδὲ ψυχὴν ὅλως ὀνομάζουσι τὴν τὰ φυτὰ διοικοῦσαν, ἀλλὰ φύσιν. Theodoret. Gr. aff. cur. p. 931 Migne sagt, Aristoteles habe zwar den Pflanzen eine φυτικὴ καὶ θρεπτικὴ ψυχὴ zugeschrieben, was aber die Stoiker verwarfen, weil sie die vegetative Kraft nicht ψυχὴ nennen wollten: ἀλλὰ τοῦτόν γε τὸν λόγον οἱ τῆς Ποικίλης οὐ προσεδέξαντο τὴν γάρ τοι φυτικὴν δύναμιν καλεῖν ψυχὴν οὐκ ἠνέσχοντο; Clem. Alex. Strom. VIII, p. 774 A. C.: οὐ μὴν οἵ γε Στωικοὶ τὴν φυτικὴν δύναμιν ἤδη ψυχὴν ὀνομάζουσιν. Darum hat auch der Foetus, weil er bloß vegetiert, noch keine Seele, Galen de foetuum form. IV, 700 K. Aristoteles nannte den Foetus φυτική, Plato ἐπιθυμητική, aber ὑπὸ δὲ τῶν Στωικῶν οὐδὲ

affiziert, wenn wir z. B. bei einer Beleidigung erröten, wie ihrerseits die Seele leidet, wenn der Körper dahinsiecht.[194]) Die Lebenswärme oder das seelische Pneuma wird ferner beim Tode vom Körper getrennt,[195]) ja das Entweichen der Lebenswärme bedingt sogar den Tod.[196]) Daraus ergiebt sich eine innige Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele, die aber dieKörperlichkeit der letzteren erweist, da ja Körperliches mit Unkörperlichem nicht in Berührung stehen könne. Weniger gelungen ist der Beweis, der eigentlich eine petitio principii enthält, daß die Seele körperlich sein müsse, weil sie sich in den drei Richtungen des Leibes ausdehnt.[197])

Aus diesen mannigfachen Versuchen, die Körperlichkeit der Seele zu beweisen, geht aber so viel deutlich hervor, daß die Stoa sich redlich abgemüht hat, diesen Schritt, der sie von der aristotelischen Psychologie durchgreifend entfernte, hinreichend zu motivieren.

---

[194]) Kleanthes bei Nemes. de nat. hom. cap. 2 p. 33: οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι, οὐδὲ ἀσωμάτῳ σῶμα, ἀλλὰ σῶμα σώματι· συμπάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι νοσοῦντι καὶ τεμνομένῳ καὶ τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ· αἰσχυνομένης γοῦν ἐρυθρὸν γίνεται καὶ φοβουμένης ὠχρόν· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.

[195]) Chrysipp bei Nemes. l. c.: ὁ θάνατός ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος· οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον· ἡ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή. Denselben Beweis führen von Zeno an: Tertull. de an. cap. 5 und 25: *Quo, inquit (Zeno), digresso animal emoritur, corpus: consitu autem spiritu digresso animal emoritur, ergo consitus spiritus corpus est; consitus autem spiritus anima est, ergo corpus est anima* und mit unwesentlicher Abweichung im Ausdruck Chalcid. in Tim. cap. 217 Mull., 220 Wrobel: *quo recedente a corpore moritur animal, hoc certe anima est, naturali porro spiritu recedente moritur animal, naturalis igitur spiritus anima est. Item Chrysippus, una et eadem, inquit, certe re spiramus et vivimus, spiramus autem naturali spiritu: ergo etiam vivimus eodem spiritu, vivimus autem anima: naturalis igitur spiritus anima esse invenitur.*

[196]) S. weiter Note 275.

[197]) Vgl Cic. nat. deor. III, 14; D. L. VII, 157; Zeller III, 1³, 194².

wohl kaum zu rütteln gewagt hätte.[163]) Thatsächlich liegen ausdrückliche Zeugnisse dafür vor, daß die alte Stoa die Stufenfolge: ἕξις, φύσις und ψυχή eingehalten und letztere mit dem νοῦς identifiziert hat.[164]) Wenn nun endlich die älteren Stoiker gar leugnen, daß die Tiere überhaupt Begierden haben,[165]) so wird man ohne

---

[163]) Nemes. de nat. hom. cap. 1: τινὲς δὲ οὐ διέστειλαν ἀπὸ τῆς ψυχῆς τὸν νοῦν· ἀλλὰ τῆς οὐσίας αὐτῆς ἡγεμονικὸν εἶναι τὸ νοερὸν ἡγοῦνται. Das geht natürlich auf die Stoa.

[164]) S. Note 153.

[165]) Schon Zeno hat zur Frage nach der Vernünftigkeit der Tiere Stellung genommen, vgl. Aelian, de nat. anim. cap. 45: οἷόν τι καὶ περὶ Ζήνωνος καὶ Κλεάνθους (em. Mull.) νοοῦμεν εἴτε ἀκούομεν. Vgl. noch den Ausspruch Zeno's über das principium generandi animalium bei Varro, de re rust. II, 13. Kleanthes hat sich anfänglich sehr geringschätzig über die Vernunft der Tiere ausgesprochen, wurde aber durch die Beobachtung der Ameisen milder gestimmt; vgl. Aelian, var. hist. VI, 56. Freilich hat diese Beobachtung der Ameisen zu einer durchgreifenden Meinungsänderung des Kleanthes nicht geführt, wie Plut. de solert. anim. cap. 11, 967 F. ausdrücklich hervorhebt: ὁ μὲν οὖν Κλεάνθης ἔλεγε, καίπερ οὐ φάσκων μετέχειν λόγου τὰ ζῷα, τοιαύτῃ θεωρίᾳ παρατυχεῖν· μύρμηκας ἐλθεῖν ἐπὶ μυρμηκιὰν ἑτέραν μύρμηκα νεκρὸν φέροντας. Chrysipp aber behauptete auf das entschiedenste, daß unsere Seele mit den Tieren gar keine Gemeinschaft hat; vgl. Sext. Emp. Pyrrh. I, 69: κατὰ δὲ τὸν Χρύσιππον — τὸν μάλιστα πολεμοῦντα τοῖς ἀλόγοις ζῴοις κτλ. Bei Plut. de esu carn. II, 6 sagt Chrysipp: οὐδὲν γὰρ ἡμῖν πρὸς τὰ ἄλογα οἰκεῖον ἐστιν. Doch konnte auch er nicht umhin, in dem Aufschnüffeln des Hundes einen unbewußten Schluß anzuerkennen, Sext. Emp. Pyrrh. I, 69: φησὶ γοῦν αὐτὸν ὁ προειρημένος ἀνήρ (sc. Chrysippus) ἐπιβάλλειν τῷ πέμπτῳ (em. Fabric.) διὰ πλειόνων ἀναποδείκτων, ὅταν ἐπὶ τρίοδον ἐλθεῖν, ähnlich Plut. de solert. anim. cap. 13, 969c. Chrysipp meint damit den letzten jener fünf unerweislichen Schlüsse, von denen ibid. II, 156 ff. die Rede ist. (Vgl. darüber noch D. L. VII, 79 und 195, wo Chrysipp's Buch περὶ τῶν πρώτων καὶ ἀναποδείκτων citiert wird). Trotz dieser Konzession wollten die Stoiker den Tieren nicht einmal das Begehrungsvermögen zuerkennen, Galen de plac. Hipp. et Plat. V, 306 K. (169 ed. Müller): ὅταν ἤτοι μηδὲν τῶν ἀλόγων ζῴων ἐπιθυμεῖν τις ἢ θυμοῦσθαι φάσκῃ, καθάπερ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς und ebenso ibid. 371 K.: μήτε ἀψύχῳ τινὶ μήτε ἀλόγῳ ζῴῳ πάθος ἐγγίνεσθαι ψυχικόν. Freilich haben auch die

jeden Vorbehalt einräumen müssen, daß sie nicht etwa, wie Aristoteles,[166]) eine besondere Tierseele statuirt, sondern nur ein Mittleres zwischen φύσις und ψυχή für das Tier angenommen haben. Dieses Mittlere, der menschlichen Seele Analoge, mag wohl höher stehen als die φύσις, aber eine ψυχή ist es noch nicht!

Tiere, wie überhaupt jedes Wesen, ein ἡγεμονικόν, aber nur nach der Analogie des Menschen, Cic. nat. deor. II, 11: *habere aliquem in se principatum, ut in homine mentem, in bellua quiddam simile mentis, unde oriantur rerum appetitus;* Chalcid. in Tim. cap. 219 Mull., 221 Wrob. In der späteren Stoa trat eine Schwankung zu Gunsten der platonisch-aristotelischen Auffassung ein. So hat schon Posidonius das Dasein einer Tierseele zugegeben, Galen de plac. p. 432 und 553 K: Ποσειδώνιος ὁ ἐπιστημονικώτατος τῶν Στωικῶν δείκνυσιν ··· διοικουμένους ἡμᾶς ὑπὸ τριῶν δυνάμεων, ἐπιθυμητικῆς τε καὶ θυμοειδοῦς καὶ λογιστικῆς. τῆς δὲ αὐτῆς δόξης ὁ Ποσειδώνιος ἔδειξεν εἶναι καὶ τὸν Κλεάνθην. Wenn diese Notiz auch recht zweifelhaften Wertes ist, vgl. weiter Note 387, so wird sich doch nicht bestreiten lassen, daß Posidon einen ungöttlichen Teil der Seele auch den Tieren zuerkannt hat. Seneca schwankte zwischen der alten und mittleren Stoa. Während er de ira I, 3 auf dem negativen Standpunkt Chrysipps zu stehen scheint, und auch ep. 85 noch sagt: *Quemadmodum rationi nullum animal obtemperat, non ferum, non domesticum et mite, natura enim illorum est surda suadenti: sic non sequuntur, non audiunt affectus, quantulicumque sunt,* heißt es ep. 76: *In homine optimum quid est? ratio: hac antecedit animalia, deos sequitur, ratio ergo perfecta proprie bonum est, cetera illi cum animalibus satisque communia sunt . . . habet (homo) impetum ac motum voluntarium: et bestiae et vermes. Quid in homine proprium? ratio.* Vgl. auch ep. 113 und 124. Doch geht Seneca nicht so weit, den Tieren mit Aristoteles auch Erfahrung zuzuerkennen, vgl. ep. 121. Erst Epiktet hat den Tieren mit Aristoteles (Metaphys. I, 1 u. ö.) einen gewissen Grad von φαντασία zugestanden. Diese unterscheidet sich dadurch von der menschlichen φαντασία, daß sie nur instinktiv vorhanden, während jene Sache des Denkens ist, Diss. I, 6; II, 8 und 9; IV, 7: ... χρωμένων ταῖς φαντασίαις, ἡμῶν δὲ παρακολουθούντων τῇ χρήσει. Mark Aurel hat den Tieren ausdrücklich eine Seele und mit Epiktet auch φαντασία zuerkannt, III, 16: τὸ μὲν τυποῦσθαι φανταστικῶς καὶ τῶν βοσκημάτων, IX, 8: εἰς μὲν τὰ ἄλογα ζῷα, μία ψυχὴ διῄρηται, IX, 9: ψυχαὶ γὰρ ἤδη ἦσαν ἐνταῦθα; s. auch XII, 30.

[166]) Vgl. Zeller II, 2^3, 541^6.

Man darf überhaupt nicht glauben, daß mit dieser Drei- resp. Vierteilung der Kraft der Stärkegrad derselben ebenso bestimmt markiert und fest abgegrenzt ist, wie etwa bei den vier Elementen. Die drei Grenzstationen: ἕξις, φύσις und ψυχή dürften vielmehr nur die Hauptrubriken bezeichnen, in die sich die verschiedenen Pneumata von einer gewissen Feinheit und Spannkraft einreihen. Das schließt aber nicht aus, daß zwischen den Hauptrubriken noch zahlreiche Mittelstufen liegen. Der Übergang von der ἕξις zur φύσις braucht demnach kein unmittelbarer zu sein, sondern es können noch viele Zwischenstationen in der Mitte liegen, bis der τόνος im πνεῦμα so stark ist, daß er die Endstation φύσις erreicht hat, d. h. zur organisch gestaltenden Natur wird. Ebenso verhält es sich mit der φύσις und ψυχή. Von der bloßen „Natur" bis zur „Beseeltheit" liegt noch eine stattliche Reihe von Gradunterschieden der Pneumaströmungen, die wohl höher als die φύσις sind, aber immer noch nicht bis zur Grenzlinie ψυχή sich erheben. Hier könnte nun die Belebtheit[166a]) eingeschoben werden, die auch den Tieren eignet, ohne doch ψυχή zu sein. Das Tier hat also in sofern etwas mehr als eine φύσις, als ihm auch schon Belebtheit zukommt, was bei den Pflanzen noch nicht der Fall ist, aber es hat auch noch keine ψυχή, weil ihm die Vernünftigkeit abgeht.

Erst wenn das πνεῦμα jenen Grad von Feinheit und Spannung besitzt, der durch die Rubrik ψυχή markiert ist, wohnt ihm auch schon eine Vernunftsubstanz als inhärierende Eigenschaft inne, denn das seelische Pneuma, das den Organismus des Menschen durchströmt, ist ja nur der unmittelbare Ausfluß oder Absenker der Weltseele und somit der Gottheit.[167]) Da nun die Weltseele nach den Stoikern mit der Weltvernunft identisch ist, so war es nicht angängig, auch den Tieren eine Seele zuzuerkennen, ohne ihnen gleichzeitig Vernunft beizulegen. Gegen die Vernunftbegabtheit der Tiere sträubte sich aber die alte Stoa mit allem Nachdruck, folglich konnte sie denselben auch keine Seele zuerkennen.[168])

[166a]) Diese Belebtheit entspräche etwa den esprits animaux bei Descartes und Leibnitz.

[167]) Weiter Note 169.

Kap. II.

Göttlicher Ursprung der Seele.

Die ψυχή oder, was nach stoischen Begriffen synonym ist, der νοῦς hat sich uns als die höchste Stufe und vollkommenste Ausgestaltung der in der Welt verbreiteten Kraft ergeben. Die Menschenseele ist ebenso ein Absenker der Weltseele, wie diese ein Absenker des Urwesens oder der Gottheit ist.[169]) Diese Zurückführung der menschlichen Seele auf einen

---

[168]) Note 165.

[169]) D. L. VII, 138: Τὸν δὴ κόσμον οἰκεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν .... εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς. 'Αλλ' ἤδη δι' ὧν μὲν μᾶλλον, δι' ὧν μὲν ἧττον. 139 Δι' ὧν μὲν γὰρ ὡς ἕξις κεχώρηκεν, ὡς διὰ τῶν ὀστῶν καὶ τῶν νεύρων· δι' ὧν δὲ ὡς νοῦς, ὡς διὰ τοῦ ἡγεμονικοῦ. Eine ähnliche Einteilung, wahrscheinlich unter Anlehnung an die Stoa, s. bei Philo Leg. Alleg. II, 7, 71 M. Die ἕξις entspricht beim Menschen den Knochen, die φύσις den Sehnen und Nerven. Derselbe Gedanke liegt wohl auch der Darstellung des Jamblich bei Stob. I, 896 zu Grunde. Daß die ψυχή oder der νοῦς eine bessere Ausgestaltung des Pneumas ist, als die φύσις, vgl. Plut. Stoic. rep. cap. 41, 1053 A mit Stob. I, 538. Was Heinze, Lehre vom Logos S. 146 bemerkt, daß die oben angeführte Diogenesstelle schwer verständlich ist, weil sie sich gleichzeitig auf Chrysipp und Posidonius bezieht, während doch die Psychologie dieser beiden Stoiker wesentlich verschieden ist, läßt sich leicht widerlegen. Man braucht jene Diogenesstelle gar nicht mit der platonisierenden Psychologie Posidons zu rechtfertigen, da sie auch vom Standpunkt der alten Stoa vollkommen begründet ist. In den Knochen ist eben das seelische Pneuma nur in seiner schwächsten Gestalt, der ἕξις, gegenwärtig, da ja die Knochen auch noch nach dem Tode des Menschen fortbestehen und somit nur die ἕξις, aber nicht die reine ψυχή haben können. Im übrigen sei nur noch bemerkt, daß die Ausdrücke νοῦς, λόγος, ἡγεμονικόν, ψυχή und πνεῦμα, von verschiedenen Gesichtspunkten gesehen, auf dasselbe hinauskommen; sie bezeichnen immer jenes aetherische Seelenpneuma, das ein Absenker der Gottheit ist; vgl. Epiphan. adv. haer. I, 5: μερίζουσι δὲ οἱ αὐτοὶ (sc. Στωικοὶ) τὴν μίαν θεότητα εἰς πολλὰς μερικὰς οὐσίας,

unmittelbaren göttlichen Ursprung, die sich aus der streng einheitlichen Pneumalehre der Stoa zwanglos und ungekünstelt, ohne Zuhilfenahme verschwommener Mystik und transcendentaler Spekulation ergab, bildete einen festen Grundpfeiler, auf den sich ihre Ethik aufbaute. Die Gottverwandtschaft des Menschen, welche

---

...εἰς ψυχὴν καὶ τὰ ἄλλα; Zeno ibid. III, 36: ἔχειν τὸ θεῖον ἐν μόνῳ τῷ νῷ, μᾶλλον δὲ θεὸν ἡγεῖσθαι τὸν νοῦν; Herm. irris. gentil. philos, cap. 14 vom Kleanthes: τὴν δὲ ψυχὴν δι' ὅλου τοῦ κόσμου διήκειν, ἧς μέρος μετέχοντας ἡμᾶς ἐμψυχοῦσθαι; Cic. nat. deor. I, 14: *nihil ratione censet esse divinius* (sc. *Cleanthes*); Philodem de piet. p. 75 G. Der göttliche λόγος ist in jedem Menschen, auch dem schlechtesten, Origenes contra Cels. IV, 335 ed. Hoeschel: καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ὁ μέχρι ἀνθρώπων καὶ τῶν ἐλαχίστων καταβαίνων, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ πνεῦμα σωματικόν; Cic. de legib. I, 7: *Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas ... quae cum sit lex, lege quoque conciliati homines cum diis putandi sumus.* Haben doch die Stoiker sogar dieselben Tugenden den Menschen zugeschrieben, wie den Göttern, Procl. in Tim. Plat. II, 106 F: οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ τὴν αὐτὴν ἀρετὴν εἶναι θεῶν καὶ ἀνθρώπων εἰρήκασιν; Augustin ep. ad Evadium 165: *An a propria dei substantia (animum esse), ut Stoici*; Censorin de die nat. cap IV von Zeno: *primos homines ex solo adminiculo divini ignis, id est dei providentia, genitos.* Darum nannten die Stoiker auch alle guten Menschen Freunde Gottes, Pseudo-Plut. de vita Hom. p. 1181 Wyttenb.: Ἔτι τοίνυν οἱ Στωικοὶ φίλους θεῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας ἀποφαίνοντες. Chrysipp verglich sogar den Menschen mit Gott, Plut. Comm. not. cap. 36, 1077 C: ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία κτλ. Darum sagte er wohl auch, der Mensch sei seinet- und Gottes wegen geschaffen, das Tier aber sei bloß des Menschen willen da; Porphyr, de abstinent. III, 28 von Chrysipp: ὡς ἡμᾶς αὑτῶν καὶ ἀλλήλων οἱ θεοὶ χάριν ἐποιήσαντο, ἡμῶν δὲ τὰ ζῷα, ebenso Plut. fragm. ed. Wyttenb. V², p. 899; Cic. de fin. IV, 11 und nat. deor. II, 64. Etwas abweichend hingegen Cic. de fin. III, 20 von Chrysipp: *caetera nata esse hominum causa et deorum*; de offic. I, 7: *atque ut placet Stoicis, quae in terris gignuntur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos* etc.; Origen. contra Cels. IV, 205 Hoeschel: τὰ τῶν ζῴων σώματα οὐκ ἔστιν ἔργα τοῦ θεοῦ· καὶ ὅτι ἡ τοσαύτη περὶ αὐτὰ τέχνη οὐκ ἀπὸ τοῦ πρώτου ἐλήλυθε νοῦ. Vgl. endlich Cic. de fin. III, 20; Sen. de benef. III, 23 und Lact. de ira dei cap. 13. S. auch Note 172.

schon die alte Stoa in hochtönenden Worten und poetisch ausgeschmückten, kühn gezeichneten Bildern verkündete,[170]) findet da eine so schlichte physikalische Erklärung und eine so einleuchtende metaphysische Rechtfertigung, wie in keinem anderen philosophischen oder religiösen System. Es ist sonderbar und in hohem Grade bemerkenswert, wie sich die Stoa hierin und auch in so manchen metaphysischen und ethischen Anschauungen eng mit der Bibel berührt. Der wahrscheinlich semitische Ursprung des Stifters der Stoa liefert uns für diese auffällige Übereinstimmung in einschneidenden Fragen wohl einige flüchtige Betrachtungen, aber keinen festen, greifbaren Anhaltspunkt. So wenig wir phönizische oder sonstige orientalische Einflüsse bei Zeno gelten lassen wollen, so wenig dürfen wir auch eine mittelbare oder gar unmittelbare Einwirkung speziell der Bibel auf Zeno zugeben. Vor dem Bekanntwerden der Septuaginta ist überhaupt von keinem Griechen eine Vertrautheit mit der Bibel vorauszusetzen. Es war eben nicht hellenische Art, in fremde Länder zu ziehen, um die dort vorhandenen Geistesschätze zu heben. Wurden die Lehren oder Künste der „Barbaren“ dem Hellenen ins Land gebracht und in den Schoß geworfen, dann nahm er keinen Anstand, sie aufzugreifen und sich anzueignen. Fern lag es aber jedem Griechen, selbst dem Universalgenie Aristoteles, sich in die Anschauungen der „Barbaren“ zu versenken, um durch den Vergleich jener mit dem heimischen das eigene Urteil abzuklären und ausreifen zu lassen.

Nun war Zeno, dieser erste ausgesprochene Vertreter des Kosmopolitismus, von der nationalen Engherzigkeit und Ausschließlichkeit der Griechen weit entfernt, wozu übrigens seine Geburt unter einer gemischten Bevölkerung ein gut Stück beigetragen haben mag. Gleichwohl war er, wenn vielleicht auch durch Geburt ein Halbsemite, so doch seiner Bildung und Gesittung nach zweifellos Vollgrieche! Fügen wir nun noch hinzu, daß

---

[170]) Vgl. Kleanthes, Hymnus in Jovem S. 4 f.: Ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν, ἴῆς μίμημα λαχόντες | Μοῦνοι, ὅσα ζώει τε καὶ ἕρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν. Zeller, Beiträge und Abhandlungen III, 155² liest für das schwer verständliche ἐσμὲν ἴῆς sehr einleuchtend γενόμεσθ' ἤχου. Im ganzen Hymnus spiegelt sich die Gottverwandtschaft des Menschen wieder.

Zeno seine engere Heimat in den Jugendjahren verlassen und selbst während dieser Jugendjahre einen zeitraubenden überseeischen Purpurhandel betrieben hat, der ihm schwerlich Muße zu ernsten Studien übrig ließ, so wird man wohl kaum gewillt sein, ihm eine nähere Bekanntschaft mit der Bibel oder den Anschauungen der Hebräer zuzutrauen. Dieses merkwürdige Zusammentreffen Zeno's mit biblischen Lehren kann sehr wohl auf einer jener frappanten Gedanken-Analogien beruhen, die in der Geschichte des menschlichen Geistes nicht gerade selten sind.

Allein so verschieden die Ausgangspunkte für die Lehre von der Gottentstammtheit des Menschen auch waren, so fanden sich doch diese von entgegengesetzten Richtungen zwar herbeiströmenden, aber innerlich verwandten und gleichgearteten Anschauungen in einem Treffpunkte zusammen — im Christentum. Überhaupt hat ja der Stoizismus bei der Schöpfung und philosophischen Verteidigung des Christentums unbewußt eine hervorragende Rolle gespielt.[171]) Wir sehen dies recht augenscheinlich auch daran, wie die von der Altstoa proklamierte Lehre von der Gottverwandtschaft des Menschen von den Neustoikern Seneca, Epiktet und Mark Aurel mit übereifriger Begeisterung aufgegriffen und zu so schwulstigen moralphilosophischen Betrachtungen ausgebeutet wurde,[172]) daß man diese Nachzügler des Stoizismus wegen

[171]) Die Beziehungen des Stoizismus zum Christentum haben schon ihre Litteratur. Hier sei nur angeführt Jam. H. Bryant, the mutual influence of Christianity and the stoic school, London 1863; Karl Franke, Stoizismus und Christentum, Breslau 1876; H. Winkler, der Stoizismus eine Wurzel des Christentums, Leipzig 1879. Das letztgenannte, ansprechend geschriebene Schriftchen führt den Nachweis, daß wohl von einem Einfluß der Stoa auf das Christentum, nicht aber von einem Rückeinfluß des Christentums auf die die Stoa Rede sein könne. Dies behauptet Winkler gegen Bryant und Dourif, du stoïcisme et du christianisme considérés dans leurs rapports, leur différence et l'influence respective quil's ont exercée sur les moeurs, Paris 1863.

[172]) Seneca namentlich ist der hervorragende Vertreter der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Einzelne Wendungen seiner Schriften klingen thatsächlich so stark an Judentum und Urchristentum

ihrer christlich-religiösen Färbung im Mittelalter vielfach zu Christen gestempelt hat.

---

an, daß man es einer kritiklosen Zeit gar nicht verdenken kann, daß sie Seneca durchaus zum Schüler des Apostels Paulus stempeln wollte. Was man indeß vom modern kritischen Standpunkte aus auf dieses angebliche Verhältniß zu geben hat, ist von Baur, Seneca und Paulus, Zeitschr. für wissensch. Theol. I. Jahrg, Jena 1858, treffend aufgezeigt worden. Charakteristisch ist der beißende Witz des Erasmus über Seneca „*si legas eum ut paganum, scripsit christiane; si ut christianum, paganice.*" An folgenden Stellen spricht Seneca von der Gottverwandtschaft des Menschen: Consol. ad Helv. cap. 6: *ex illo coelesti spiritu (mens) descendit .... humanus animus ex isdem quibus divina constant seminibus.* Prägnant ausgedrückt und etwas biblisch angehaucht, ep. 40: *prope est a te deus, tecum est, intus est*; ep. 65: *quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus*; ep. 92: *totum hoc, quo continemur, et unum est et deus. Capax est noster animus ... socii sumus dei ac membra*; s. noch ep. 31 und 41; nat. quaest. I, 14. Die wörtliche Wiedergabe des griechischen Ausdrucks ἀπόσπασμα für das Verhältniß der Seele zu Gott findet sich ep. 66: *ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa.* Consol. ad Helv. cap. 11 nennt er die Seele diis cognatus; s. noch ep. 71, 76 und 102. In der späteren Stoa blieb der Ausdruck ἀπόσπασμα, der ja auch schon in der älteren Stoa vorkommt, vgl. D. L. VII, 143, als die allgemeine Bezeichnung des Verhältnisses der Seele zu Gott fortbestehen. Vgl. Epict. Diss. I, 14: μορία οὖσαι καὶ ἀποσπάσματα (τοῦ θεοῦ); II, 8: σὺ ἀπόσπασμα εἶ τοῦ θεοῦ. ἔχεις τι ἐν σεαυτῷ μέρος ἐκείνου. Mehr nach dem Wortlaut der alten Stoa sagt Cornutus, de nat. deor. cap. 2 p. 7 ed. Villoison: Ὥσπερ δὲ ἡμεῖς ἀπὸ ψυχῆς διοικούμεθα οὕτω καὶ ὁ κόσμος ψυχὴν ἔχει τὴν συνέχουσαν αὐτόν; s. hierzu Villoison p. 417 ff. Mark Aurel kommt wieder auf das ἀπόσπασμα zurück II, 1, 4; V, 27. Vgl. dazu Gataker l. c. p. 111. Eine schiefe Auffassung über den Ausdruck ἀπόσπασμα s. bei Chalcid. in Tim. Plut. 249 Mull. Interessant ist es, daß auch Philo, de insomniis und Leg. Alleg. III, 55, I, 119 M. sagt: ἡ δὲ ψυχὴ αἰθέρος ἐστὶν ἀπόσπασμα θεῖον. Hier ist der stoische Einfluß unverkennbar.

Kap. III.

Substanz der Seele.

Aus der Gottentstammtheit der Seele ergiebt sich auch klar und bündig ihre Substanz. Dieselben Bestimmungen, welche die Stoiker über das Wesen der Gottheit aufgestellt haben, gelten auch notwendig von der Seele. Daraus folgt aber, daß auch dasselbe unsichere Schwanken, das wir bei ihrer Wesensbestimmung der Gottheit vorgefunden haben, indem sie nämlich das Urpneuma bald als Feuer, bald als Luft und bald als Aether bezeichnet haben, sich auch bei der Feststellung der Seelensubstanz notwendig zeigt.

Die menschliche Seele wird denn auch von den Stoikern für Feuer,[173]) oder Feuerhauch,[174]) zumeist jedoch kurzweg für πνεῦμα

[173]) Cic. Tusc. quaest. I, 9 und de fin. IV, 5: *Zenoni animus ignis videtur;* nat. deor. III, 14: *Ita vultis, opinor, nihil esse animal extrinsecus in natura atque mundo, praeter ignem;* Cornutus de nat. deor. cap. 2, p. 8 ed. Vill.: καὶ γὰρ αἱ ἡμέτεραι ψυχαὶ πῦρ εἰσί; Macrob. in Somn. Scip. I, 14. Panaetius sagt bei Cic. Tusc. quaest. I, 18: (*animus*) *ex inflammata anima constat.* Lactanz de opific. dei cap. 8 sagt von der Stoa: *eo* (*capite*) *mens, et ignis ille divinus tamquam coelo tegitur.* Cic. Tusc. Quaest. I, 18 deutet aber auch schon an, daß man hier das πῦρ nicht stricte zu nehmen hat: *calidior est enim, vel potius ardentior, quam est hic aer.* Hier wird man schon zum Begriff πνεῦμα hinübergeleitet. Deutlicher noch hat Varro dieses seelische πῦρ als πνεῦμα erklärt. Während er de ling. lat. cap. 4 sagt: *Ignis a nascendo, quod hinc nascitur omne: et quod nascitur ignescit, ideo calet: ut qui denascitur, ignem amittit ac frigescit,* heißt es ibid. cap. 2, p. 65 ed. Spengel: *Zeno Citicus, animalium semen ignis is, qui caldor* (soll natürlich *calor* = πνεῦμα heißen) *e coelo, quod hic innumerabiles ac immortales ignes.* Ebenso nennt auch Plotin, Enneade VII, 4 die Stoiker: τὴν ψυχὴν τὸ πνεῦμα καὶ πῦρ νοερὸν τιθέμενοι.

[174]) Der Stoiker Boethos sagt bei Macrob. in Somn. Scip. I, 14: *animum ex aëre et igne constare.* Vgl. auch Alex. Aphrod. de an. fol. 127b. Auf ein solches Mittelding zwischen Feuer und Luft weisen alle jene zahlreichen Stellen hin, wo die Seele als πνεῦμα ἔνθερμον καὶ διάπυρον bezeichnet wird. Chrysipp hat denn auch ausdrücklich

erklärt.[175]) Natürlich ist ihnen die Seele ebensowenig schlechthin

---

dem Pneuma eine Mittelstellung zwischen Feuer und Luft eingeräumt, vgl. Galen. de plac. Hipp. et Plat. V, 447 K.: τοῦτο οὖν τὸ πνεῦμα δύο μὲν κέκτηται μόριά τε καὶ στοιχεῖα, τὸ ψυχρὸν καὶ θερμόν ... ἀέρα τε καὶ πῦρ.

[175]) Vgl. D. L. VII, 156: τὴν δὲ ψυχὴν αἰσθητικήν. Ταύτην δὲ εἶναι τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα. 157: πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν; Plut. plac. phil. IV, 3 (Aët. Diels 388): πνεῦμα θερμὸν (sc. τὴν ψυχὴν εἶναι λέγουσιν); Stob. I, 796 = Epict. fragm. 92 (Aët. Diels 388): πνεῦμα νοερὸν θερμόν; Theodoret. Gr. aff. cur. V, 18 p. 930 Migne: οἱ δέ γε Στωικοὶ πνευματικὴν πλείστου μετέχουσαν τοῦ θερμοῦ; Nemes. de nat. hom. cap. 2 p. 28: πνεῦμα λέγουσιν αὐτὴν ἔνθερμον καὶ διάπυρον; Epiphan. adv. haer. III, 36: ἐκάλει τὴν ψυχὴν πολυχρόνιον πνεῦμα; Ps.-Galen h. ph. XIX, 254 K.: πνεῦμα γὰρ εἶναι ταύτην ὑπενόησαν καὶ οὗτοι; Sext. Emp. Pyrrh. II, 81 und III, 188; Hermias, irris. gentil. cap. 3; Stob. II, 116 von Zeno; Macrob. in Somn. Scip. I, 14: *Zenon (dixit animam) concretum corpori spiritum*; Tertull. de an. cap. 5: *Zeno consitum spiritum definiens animam hoc modo instruit* etc.; Chalcid. in Tim. cap. 217 Mull., 220 Wrobel: *Spiritum quippe animam esse Zenon quaerit hactenus* etc.; Ps.-Plut. vita Hom. cap. 127 p. 1161 Wytt.: πνεῦμα συμφυές; Augustin de civit. dei XIV, 2 und XIX, 2: *Stoicis ... hominis animus quid est, nisi spiritus?* Chrysipp sagte zu Anfang seines Buches περὶ ψυχῆς nach Galen de plac. Hipp. V, 287 K.: ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον. Daß dieses πνεῦμά ψυχικὸν (spiritus animalis) eine Vorausnahme der esprits animaux des Descartes sei, haben Volkmann a. a. O. I, 88 ff. und Teichmüller N. St. III, 115 richtig erkannt. Schade nur, daß Teichmüller mehr die Gabe des Vorwärtsblickens, denn die Eigenschaft des Rückschauens zu besitzen scheint. Es hätte ihm sonst nicht widerfahren können, dieses πνεῦμα ψυχικὸν auf Galen zurückzuführen, während es doch zweifelsohne schon stoischen Ursprungs ist. Galen hatte ja nur die epochemachende Pneumalehre der Stoa übernommen, vgl. Siebeck, Gesch. der Psychol. II, 141 u. ö. Bestand doch gerade in der näheren Bestimmung und dem kunstvollen Ausbau der Pneumalehre das Hauptverdienst der Stoa! Bezeichnend hierfür ist u. a. auch der Umstand, daß Suidas, der allerdings zuweilen stoische Lehrsätze ohne Quellenangabe in extenso reproduziert, s. v. πνεῦμα kurzweg die stoische Erklärung hinsetzt: ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου. Eine Zusammenstellung der Prädikate, mit denen die Stoa das πνεῦμα belegt hat, dürfte

Feuer oder schlechthin Luft, wie sie solches vom Urpneuma gelten lassen wollten; die Seele ist ihnen vielmehr ein verfeinertes Mittleres, Feuerhauch oder aetherisches Pneuma.[176]) Es wird hierbei stillschweigend vorausgesetzt, daß von einer Substanzgleichheit der menschlichen Seele und der Gottheit nur in dem engeren Sinne Rede sein kann, daß nämlich das Seelenpneuma als unmittelbarer Ausfluß der Weltseele unter allen sonstigen, gleichfalls vom Pneuma durchströmten Gebilden das reinste und subtilste ist. Denn in weiterem Sinne ist ja in diesem pantheistischen System gewissermaßen jedes Ding, auch das häßlichste und unförmlichste, gottähnlich und mittelbar gottentstammt, ja wenn man will, sogar Gott selbst. Sind doch alle Dinge der Welt nur

---

daher wohl von Interesse sein; die gebräuchlichen Epitheta sind: συμφυές, ἔνθερμον, νοερόν, θερμόν, διάπυρον, πολυχρόνιον, συνεχές, εἰλικρινές, καθαρόν, λεπτομερές, concretum und consitum.

[176]) Da das πνεῦμα im Munde der Stoa schon zu sehr verallgemeinert war, begnügte man sich nicht mehr, die Seele schlechthin als πνεῦμα zu bezeichnen, sondern man bemühte sich, sie als das feinste Pneuma auf Erden hinzustellen, vgl. Sext. Emp. Pyrrh. II, 70: ἡ ψυχὴ καὶ τὸ ἡγεμονικὸν (man beachte die Gleichstellung von ψυχὴ und ἡγεμονικὸν) πνεῦμά ἐστιν ἢ λεπτομερέστερόν τι πνεύματος. Eine so subtile, dem Aether nahestehende Substanz hat ihr namentlich Chrysipp zugeschrieben; Plut. Stoic. rep. cap. 41, 1053 nennt er τὴν ψυχὴν ἀραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως καὶ λεπτομερέστερον. Auch bei D. L. VII, 139 nennt er das ἡγεμονικὸν ein καθαρώτερον τοῦ αἰθέρος; vgl. auch Ps.-Galen h. ph. XIX, 337 K. Daß die Stoiker die Seele für eine ätherartige Substanz gehalten haben, läßt sich auch daraus ableiten, daß sie die Stoffgleichheit der Menschenseelen mit den Gestirnen zum Lehrsatz erhoben; diese aber galten ihnen für ätherartige Körper, vgl. Ach. Tat. isag. in Arat. cap. 10 und Stob. I, 518 (Ar. Didym. Diels 466): Ἄστρον ... σῶμα θεῖον ἐξ αἰθέρος. Auch Sen. ep. 57 sagt: *animus, qui ex tenuissimo constat ... qui tenuior est igne.* Freilich hatten schon frühere Philosophen die Seele für den feinsten Stoff (λεπτομερέστατον) gehalten, so Heraklit, Diogenes von Apollonia (vgl. Arist. de an. I, 2, 405; Zeller I[4], 239); auch Demokrit sagte, die Seele sei: τὸ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον; vgl. Baguet a. a. O. S. 182. Allein seine scharfe und ausgeprägte Form hat dieses ätherische Seelenpneuma doch erst in der Stoa erhalten.

verkennbaren Einfluß Plato's durch eine andere Einteilung der Seele ersetzt.

Vom ἡγεμονικόν, dem herrschenden Teile der Seele, wo das πνεῦμα in seiner hehrsten und feinsten Ausgestaltung als νοῦς strömt — weswegen das ἡγεμονικὸν abwechselnd auch λογισμός, λογιστικόν, διανοητικὸν oder κυριεῦον genannt wird[230]) — breiten sich die übrigen sieben πνεύματα wie Polypenarme aus[231]) und ergießen sich in die verschiedenen Körperteile. Man sieht also, daß die einzelnen Seelenthätigkeiten zu ihrem Centrum, dem ἡγεμονικόν, nicht etwa in dem Verhältniß stehen, wie der Teil zum Ganzen, sondern nur mehr wie die Eigenschaften eines Dinges zum Dinge selbst. Es empfiehlt sich daher, anstatt von den Seelenteilen mit Volkmann[232]) von den Seelenvermögen der Stoa zu sprechen. Zutreffender dürfte vielleicht noch die Bezeichnung Seelenfunktionen sein, weil man durch die Benennung Seelenvermögen zu einer mißverständlichen Verwechslung mit der aristotelischen Entelechie Anlaß geben könnte.

---

[230]) Cic. nat. deor. II, 11 sagt, das ἡγεμονικὸν sei dasselbe, was die Alten νοῦς nannten. Dieses ἡγεμονικὸν heißt D. L. VII, 110: διανοητικὸν und D. L. VII, 157: λογιστικόν. Chrysipp nennt es bei Galen de plac. Hipp. V, 328 K.: τὸ κυριεῦον καὶ κρατοῦν τῆς ψυχῆς μέρος; Sen. de ira I, 3: *regium et principale aliter dictum* (Cicero nennt es *principatum*); vgl. noch Tertull de an. cap. 15. Über den verschwenderischen Titelreichtum des ἡγεμονικὸν bei Mark Aurel s. Note 425.

[231]) Plut. plac. phil. IV, 4 (Aët. Diels 390): ὀγδόου δὲ αὐτοῦ τοῦ ἡγεμονικοῦ, ἀφ' οὗ ταῦτα πάντα ἐπιτέταται διὰ τῶν οἰκείων ὀργάνων προσφερῶς ταῖς τοῦ πολύποδος πλεκτάναις; ebenso IV, 21; Theodor. gr. aff. cur. V, 21, 931 Migne; Ps.-Galen h. ph. XIX, 302 und 315 K.; Euseb. pr. ev. XV, 60. Bei Galen de plac. Hipp. V, 329 K. sagt Chrysipp: καὶ εἰς τοῦτο συντείνει τὰ αἰσθητήρια; Nemes. de nat. hom. cap. 6: πνεῦμα νοερὸν ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τὰ ὄργανα τεταμένον. Stob. I, 876 hat dafür διατείνειν; Chalcid. in Tim. cap. 217 Mull, 220 Wrob. führt ein ähnliches Beispiel von dem Baum und dessen Gezweig im Namen Chrysipps an: *velut ramos ex principali parte* etc.

[232]) Lehrb. d. Psychologie I, 223. Vgl. auch Salmasius l. c. 184, 265 und namentlich 291.

Notwendigkeit, auch innerhalb der Seelensubstanz gewisse Grad unterschiede zu statuieren, auf denen das Individuelle und Charakteristische des Menschen beruhen soll.

Als wesentliche und vorzügliche Beschaffenheit des Urwesens haben wir früher schon die Wärme bezeichnet, weil, wie dies namentlich Kleanthes betont hat, Nichts ohne Wärme bestehen kann. Es ist also klar, daß auch die Vorzüglichkeit der Seele in ihrem hohen Wärmegrad oder doch in der maßgerechten Mischung des Warmen und Kalten bestehen muß.[178]) Wenn Heraklit, dessen Einfluß auf die stoische Psychologie ein äußerst geringer, kaum merklicher ist, den Satz über die Vernünftigkeit der Seele so formuliert hatte: Die trockene Seele ist die beste und vernünftigste Seele,[179]) so verwandelt sich dieser Satz im Munde der Stoa in

---

[178]) Auf den erforderlichen hohen Wärmegrad der Seele weisen alle jene Stellen hin, wo die Seele als πνεῦμα θερμὸν oder ἔνθερμον bezeichnet wird, s. Note 175. Folge der Wärme ist Verdünnung, Folge der Kälte Verdichtung, Tertull. de an. cap. 9. Geradezu entscheidend für diese Auffassung der stoischen Psychologie ist eine — von den neueren Forschern Siebeck und Hirzel übergangene — Stelle bei Galen, quod animi mores corporis temperamenta sequantur, IV, 783 K.: (τὴν ψυχὴν) πνεῦμα μὲν γάρ τι εἶναι βούλονται (sc. οἱ Στωικοί), καθάπερ καὶ τὴν φύσιν, ἀλλ' ὑγρότερον καὶ ψυχρότερον τὸ τῆς φύσεως, ξηρότερον δὲ καὶ θερμότερον τὸ τῆς ψυχῆς· ὥστε καὶ τοῦθ' ὕλη μέν τις οἰκεῖα τῆς ψυχῆς ἐστι τὸ πνεῦμα, τὸ δὲ τῆς ὕλης εἶδος ἤτοι κράσεως, ἐν συμμετρίᾳ γιγνομένης τῆς ἀερώδους τε καὶ πυρώδους οὐσίας. οὔτε γὰρ ἀέρα μόνον οἷόν τε φάναι τὴν ψυχήν, οὔτε πῦρ, ὅτι μήτε ψυχρὸν ἄκρως ἐμφάνῃ γίγνεσθαι τοῦ ζῴου σῶμα μήτε ἄκρως θερμόν, ἀλλὰ μηδὲ ἐπικρατούμενον ὑπὸ θατέρου κατὰ μεγάλην ὑπεροχήν. Natürlich muß die Wärme vorwiegen, vgl. Theodor. gr. aff. cur. V, 18 p. 930 Migne: πλείστου μετέχουσαν τοῦ θερμοῦ (Note 175). Sen. de ira II, 19 führt sogar den Unterschied von Mensch und Tier auf das Gradverhältniß des Warmen und Kalten zurück: *eadem animalium hominumque discrimina sunt: refert quanti quisque humidi in se calidique continet.* Vgl. hierzu die Bemerkungen des Kleanthes bei Cic. nat. deor. II, 4. Nebenbei bemerkt hat auch Aristoteles auf den Wärmegrad der Seele einen hohen Wert gelegt, vgl. Siebeck, Zeitschr. für Völkerpsychol. 1880, XII, 369.

[179]) Fr. 42 Schuster, 54, 55 Baisw.: αὔη ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη. Schusters Übersetzung S. 140 des Wortes αὔη mit „Gas, Dunst“ wird

die weitergehende Fassung: Die **wärmste** Seele ist die vernünftigste Seele.[180]) Bildete ferner bei Heraklit die trockene Luftverdampfung (ξηρὴ ἀναθυμίασις) das Wesen der Seele,[181]) so hat auch die Stoa eine ἀναθυμίασις, aber ganz anderer Art. Während die ἀναθυμίασις bei Heraklit in einer trockenen Verdampfung der **Luft** besteht, **nährt** sich die Seele nach den Stoikern von der Aushauchung (ἀναθυμίασις) des **Blutes**.[182]) Dieser tief-

---

jetzt allgemein verworfen; vgl. Zeller I⁴, 643². Ansprechender hat Teichmüller N. St. I, 65 αὐγὴ mit „Lichtglanz" wiedergegeben. Freilich scheint es, daß αὐγὴ bei Heraklit noch nicht geradezu „Aether" ist, da der Ephesier niemals αἰθὴρ erwähnt; s. oben Note 99 u. f. Wir verweisen auf die lichtvollen Bemerkungen Darembergs in seiner Ausgabe der medizinischen Arbeiten Galen's. I, 65 über die viel umstrittenen Lesarten αὐγή, αὖ γῆ, αὔη und οὗ γῆ.

180) Die Stoiker legten nach all den zahlreichen Zeugnissen (Note 175) vornehmlich auf die **Wärme**, nicht auf die Trockenheit das entscheidende Gewicht; so z. B. Plut. comm. not. cap. 41, 1053 A.: ἡ γὰρ ψυχὴ θερμότατόν ἐστι; s. auch Note 178.

181) Philopon ad Arist. de an. I, 2 fol. 4ᵃ: ἀλλὰ πῦρ ἔλεγε τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν, ἐκ ταύτης οὖν εἶναι τὴν ψυχὴν ὡς κινητοῦ καὶ λεπτομερεστάτης; Simplic. in Arist. de an. fol. 8ᵃ: πῦρ ἢ ἀναθυμίασιν ξηρὰν (ἔλεγε) τὴν ψυχήν. Weiteres über die Seelensubstanz bei Heraklit s. Teichmüller N. St. I, 56, 65 und 112; Zeller I⁴, 642⁴ und 645². Es sei ausdrücklich hervorgehoben, daß sich kein einziges glaubhaftes Zeugniß vorfindet, nach welchem Heraklit die Bluternährung der Seele behauptet hätte.

182) Das Wort ἀναθυμίασις hatte schon Zeno von Heraklit übernommen. Daraus dürfte wohl der heraklitisierende Kleanthes Kapital geschlagen und sich für seine Hinneigungen zum Ephesier durch die Berufung auf die Autorität Zeno's, der ja auch die ἀναθυμίασις von Heraklit, wenn auch nur dem Worte nach, übernommen hat, den Rücken gedeckt haben. Nur diesen Sinn kann es haben, wenn Longin berichtet, Euseb. pr. ev. XV, 20: Περὶ δὲ τῆς ψυχῆς Κλεάνθης μέν, τὰ Ζήνωνος δόγματα παρατιθέμενος πρὸς σύγκρισιν, φησίν, ὅτι Ζήνων ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν (statt αἴσθησιν ἢ ἀναθυμίασιν mit Wellmann, dem Wachsmuth, Zeller, Diels und Hirzel beitreten) καθάπερ Ἡράκλειτος .... Daraus zieht nun **Longin den Schluß**: ἀναθυμίασιν οὖν ὁμοίως τῷ Ἡρακλείτῳ τὴν ψυχὴν ἀποφαίνει Ζήνων, worauf natürlich nicht viel zu geben ist. Eingeschaltet sei hier noch, daß

greifende Unterschied zwischen Heraklit und den Stoikern ist bis jetzt noch nicht bemerkt, wenigstens nicht ausdrücklich hervorgehoben worden.

---

die Lesart αἰσθητικὴ ἀναθυμίασις von den Stoikern auch Ps.-Plut. vita Hom. cap. 127 bezeugt ist, so daß wir keinen Anstand nehmen, mit Hirzel II, 145 auch bei D. L. VII, 116 hinter τὴν δὲ ψυχὴν αἰσθητικὴν noch ἀναθυμίασιν hinzuzufügen oder doch hinzuzudenken. Es fragt sich nun, ob Zeno wirklich die ἀναθυμίασις in heraklitischem Sinne als Luftverdunstung aufgefaßt hat. Dieser Annahme müssen wir aber auf Grund anderer Zeugnisse mit aller Entschiedenheit widersprechen. Galen, de plac. Hipp. V, 283 K. (Wachsm. Zen. fr. phys. 19) heißt es: εἰ δέ γε ἕποιτο (Διογένης ὁ Βαβυλώνιος) Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ καὶ Ζήνωνι τρέφεσθαι μὲν ἐξ αἵματος φήσασι (corr. Wachsmuth) τὴν ψυχήν, οὐσίαν δ'αὐτῆς ὑπάρχειν τὸ πνεῦμα. Zunächst sei hier die Vermutung Wachsmuths l. c. p. 10[1], daß hier Zeno aus Tarsus, Nachfolger Chrysipps gemeint sei, zurückgewiesen. Auf die verkehrte Reihenfolge ist nichts zu geben, da sehr viele Berichte Zeno, Kleanthes und Chrysipp ohne chronologisehe Rangordnung durcheinander würfeln. Was aber entscheidend gegen Wachsmuth spricht, ist der gleichfalls von Longin stammende Bericht Euseb. pr. ev. XV, der Wachsmuth entgangen sein muß; dort heißt es: Ζήνωνι μὲν γὰρ καὶ Κλεάνθει νεμεσήσειέ τις ἂν δικαίως, οὕτω σφόδρα ὑβριστικῶς περὶ αὐτῆς (sc. τῆς ψυχῆς) διαλεχθεῖσι, καὶ ταυτὸν ἄμφω τοῦ στερεοῦ (Suppl. aus Cod. Malius) σώματος (l. αἵματος) εἶναι τὴν ψυχὴν ἀναθυμίασιν φήσασι. Hier kann doch offenbar nur Zeno, der Stifter der Stoa, gemeint sein. Auch die Parallelstelle Theodoret. gr. aff. cur. p. 934 Migne hat: ἄμφω γὰρ (Ζήνων καὶ Κλεάνθης) τοῦ στερεοῦ σώματος (l. αἵματος) εἶναι τὴν ψυχὴν ἀναθυμίασιν. Es ist also klar, daß Zeno die ἀναθυμίασις von Heraklit dem Worte nach übernommen, dem Sinne nach aber wesentlich umgedeutet hat. Denn die ἀναθυμίασις ist bei Zeno nicht, wie bei Heraklit, eine trockene Ausdunstung der Luft, sondern eine warme Aushauchung des Blutes. Denn darüber kann gar kein Zweifel aufkommen, daß die Lesart des Longin ἐκ σώματος durch die einleuchtendere Version ἐξ αἵματος ersetzt werden muß. Wenn man bedenkt, daß es von Diogenes Babyl. bei Galen l. c. noch heißt: ἐπιλανθανόμενος τῶν οἰκείων δογμάτων αἷμά φησιν εἶναι τὴν ψυχήν, ὡς Ἐμπεδοκλῆς καὶ Κριτιὰς ὑπέλαβον, wenn man ferner erwägt, daß die stoische ἀναθυμίασις, die auch bei Plut. comm. not. 47 erwähnt wird, von Ps.-Plut. vita Hom. cap. 127, 1161 Wytt. erklärt wird als

strömt das Sehpneuma (ὁρατικὸν πνεῦμα) in die Pupille. Dieses Pneuma nun, das mit großem τόνος ausgestattet ist, verursacht durch seinen Anprall mit der das Auge umgebenden Luft eine kegelförmige Wellenbewegung, wie denn überhaupt die vom πνεῦμα gestoßene Luft nach stoischer Ansicht kreisförmige Wellenschwingungen hervorruft.[242]) Vermittelst dieses Luftkegels nun soll sich das Sehpneuma mit den Dingen berühren, worauf der Sehakt erfolgt.

Nebenbei bemerkt erklärt sich aus dieser pneumatischen Beschaffenheit der Sinnesorgane im allgemeinen und der vornehmsten derselben, der Sehkraft insbesondere, sehr wohl der große Wert, den die Stoiker den Sinneswahrnehmungen beigelegt haben. Sobald die Sinne nur Ausflüsse der reinen, gottähnlichen Seelenkraft sind, war es nicht angängig, sie als trügerischen Schein hinzustellen.[243]) Eine recht weit getriebene Prinzipienreiterei der Stoa war es, wenn sie das Paradoxon aufgestellt hat, die Finsterniß

---

andere ist, aber der Sinn dem Citat des Plutarch gleichkommt; Galen de plac. Hipp. et Plat. V, 642 K.: μὴ τοίνυν ὡς διὰ βακτηρίας τοῦ πέριξ ἀέρος ὁρᾶν ἡμᾶς οἱ Στωικοὶ λεγέτωσαν; vgl. Alex. Aphrod. de an. 149a; Chalcid. in Tim. cap. 237 Mull., 235 Wrobel: *Stoici vero vivendi causam in nativi spiritus intentione constituunt, cujus effigiem coni similem volunt. Hoc quippe progresso ex oculorum penetrali, quod appellatur pupulli, et ab exordio tenui, quo magis porrigitur, in soliditatem opinato exordio, penes id quod videtur locata fundi omnitariam dilatarique visus illustratione*; vgl. damit Siebeck, Gesch. der Psychologie II, 187. Weitere Stellen über den Sehakt, Aul. Gell. Noct. Att. V, 16: *Stoici causas esse videndi dicunt, radiorum ex oculis in ea, quae videri queunt, emissionem, aërisque simul intentionem.* Posidon's Ansicht s. Sext. Emp. m. VII, 93: καὶ τὸ μὲν φῶς .... ὑπὸ τῆς φοτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται; vgl. dazu Ps.-Galen XIX, 308 K.: τὸ δὲ φῶς διακρίνει καὶ ποδηγεῖ. τὴν ὅρασιν ἡμῶν ἐπὶ τὰ ὁρατὰ διὰ τὸ μεταξὺ ἀέρος. Vgl. endlich Arrian, Epict. Diss. II, 23 und Sext. Emp. Pyrrh. III, 51.

242) Vgl. Note 207.

243) Joh. Damasc. bei Stob. floril. ed. Gaisf. p. 718: καὶ οὐ ψεύδεται ἡ ὅρασις; Sen. ep. 124: *utilior acies nulla quam oculorum et intentior*; Arrian, Epict. Diss. II, 23 nennt den Sehakt ein πνεῦμα ἰσχυρὸν καὶ φιλότεχνον.

sei sichtbar.[244]) Sie behauptete nämlich, daß aus dem Auge nicht schwarze und nebelhafte, sondern feurige pneumatische Strahlen hervordringen. Die Finsterniß soll nun als etwas Körperliches und Konkretes — für ein solches galt ja den Stoikern alles Reale — die feurigen Strahlen des Auges aufgreifen, sammeln und verschlingen.

Das Gehör wird durch ein vom ἡγεμονικὸν bis zum Ohr strömendes Pneuma vermittelt. Fremdes Geräusch wird durch die von den geräuschverursachenden Gegenständen ausgehenden Schallwellen auf das Ohr verpflanzt. Diese sphärische Wellenbewegung soll im Ohr einen Abdruck hinterlassen, wie ein Siegelring im Wachs — ein in der alten Stoa äußerst beliebtes Bild.[245])

Über den Tast-, Geruchs- und Geschmackssinn haben sich die Stoiker nicht ausführlich ausgesprochen. Nur so viel ist uns darüber bei Nemesius erhalten, daß sie diese drei Sinne für gröbere Ausgestaltungen der Seelenkraft gehalten und mit den dichteren Elementen verglichen haben.[246])

---

[244]) Plut. plac. phil. IV, 15 (Aët. Diels 406): ὁρατὸν εἶναι τὸ σκότος; Joh. Damasc. bei Stob. floril. p. 713 Gaisf.: ἐκ γὰρ τῆς ὁράσεως προχεῖσθαί τινα εἰς αὐτὸ αὐγήν; vgl. noch Ps.-Galen h ph. XIX, 308 K.

[245]) Plut. plac. phil. IV, 21 (Aët. Diels 411): ἀκοὴ δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρις ὤτων; D. L. VII. 158: ἀκούειν δέ, τοῦ μεταξὺ τοῦ τε φωνοῦντος καὶ τοῦ ἀκούοντος ἀέρος, πληττομένου σφαιροειδῶς, εἶτα κυματουμένου, καὶ ταῖς ἀκοαῖς προσπίπτοντος, ὡς κυματοῦται τὸ ἐν τῇ δεξαμενῇ. ὕδωρ κατὰ κύκλους ὑπὸ τοῦ ἐμβληθέντος λίθου. Vgl. noch Ps.-Galen h. ph. XIX, 312, 313 K ; Posidon bei Sext. Emp. m. VII, 93: ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς. Daß der Eindruck der Stimme im Ohr dem des Siegelringes in Wachs gleichen soll, vgl. Plut. plac. phil. IV, 20 (Aët. Diels 410): ἀκούομεν γὰρ αὐτῆς καὶ αἰσθανόμεθα προσπιπτούσης τῇ ἀκοῇ καὶ ἐκτυπούσης καθάπερ δακτυλίου εἰς κηρόν.

[246]) Über die drei gröberen Sinne haben sich die Stoiker nicht deutlich und eingehend geäußert. Plut. plac. phil. IV, 21 heißt es: ὄσφρησις δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι μυκτήρων [λεπτῦνον], γεῦσις δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι γλώττης, ἁφὴ δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρις ἐπιφανείας εἰς θίξιν εὐαίσθητον τῶν προσπιπτόντων. Ebenso Ps.-Galen XIX, 303 K.; Chalcid. in Tim. 217 Mull., 220 Wrobel: *Ea porro quae sentiuntur composita*

Die **Stimme** (φωνητικόν, auch φωνᾶεν) war ihnen jenes Pneuma, das sich vom Centrum des Menschen, dem ἡγεμονικὸν bis zur Zunge erstreckt. Sie unterschieden die Stimme von der Sprache, doch hielten sie beide für körperlich.[247]) Über das Wesen der Sprache werden wir im erkenntnistheoretischen Teil ausführlich handeln. Hier sei nur die eine stoische Definition eingefügt, daß der Laut durch die vom Tonus des Stimmpneumas in Bewegung gesetzte Luft entsteht.[248])

---

sunt utpote corpora, singulique item sensus unum quiddam sentiunt: hic colores, sonos alius, ast ille sucorum sapores discernit, hic vapores odoraminum, ille asperum levigationemque tactu. Nach Nemes. de nat. hom. cap. 6 haben die Stoiker die fünf Sinne den vier Elementen angepaßt. Darnach tritt eine bedenkliche Verschiebung in der Wertbestimmung ein. Obenan stände die αἴσθησις ἡ ψυχική, ἡ γνωρίζουσα διὰ τῶν αἰσθητηρίων τὰ ἐν αὐτοῖς γινόμενα πάθη, dann folgte die ἁφή, hierauf die ὄψις — die ἀκοή verschwindet ganz und ist wohl in der αἴσθησις enthalten — und endlich die γεῦσις. Die ὄσφρησις wird, um die Gleichzahl mit den Elementen herzustellen, als besonderer Sinnenteil aufgehoben und für ein Mittleres erklärt, das dünner als Wasser, aber dichter als Luft ist.

247) Vgl. Steinthal, Geschichte der Sprachwissensch. etc. I, 284; Schmidt, Stoicorum grammatica p. 18; Zeller III, 1³, 68⁶. Die Körperlichkeit der Stimme, welche die Stoiker mit Nachdruck behauptet haben, wird uns oft genug bezeugt, Plut. plac. phil. IV, 20 (Aët. Diels 410): οἱ δὲ Στωικοὶ σῶμα τὴν φωνήν· πᾶν γὰρ τὸ δρῶν ἢ καὶ ποιοῦν σῶμα· ἡ δὲ φωνὴ ποιεῖ καὶ δρᾷ; vgl. noch Plut. comm. not. cap. 30; Cic. acad post cap 11; Sext. Emp. m. IX, 311; D. L. VII, 56; Chalcid. in Tim. 217 Mull., 220 Wrob.; Aul. Gellius Noct. Attic. V, 15. Zeno nannte das φωνητικὸν auch φωνᾶεν, Plut. plac. phil. IV, 21 (Aët. Diels 411).

248) Sen. nat. quaest. II, 6: *Quid enim vox nisi intentio aëris?* S. noch ibid. II, 9 und 21; Aul. Gell. Noct. Att. V, 15: *Vocem Stoici corpus esse intendunt, eamque esse dicunt ictum aëra*; Simplic. in Arist. phys. p. 201a, 29, Schol Brandis 359, ed. Diels p. 426: καὶ οἱ ἀέρα δὲ πεπληγμένον τὴν φωνὴν ἀποδιδόντες, ὥσπερ Διογένης ὁ Βαβυλώνιος, ἁμαρτάνουσι. σῶμα γὰρ οὕτως ἔσται ἡ φωνή· εἴπερ ἐν γένει τῷ ἀέρι ἐστί, καὶ τὸ πεπονθός, τουτέστι τὸν πεπληγμένον ἀέρα, ἀντὶ τοῦ πάθους, ὅπερ ἐστὶν ἡ πληγή, ἀποδιδόασι. Vgl. noch Eustathius ad Homer. Iliad. β. v. 490.

Die psychische Funktion der Zeugung wird endlich durch das vom ἡγεμονικὸν in die Geschlechtsteile sich erstreckende Pneuma bewerkstelligt.[249]) Dem männlichen Samen, der überhaupt dem ganzen Körper entstammen soll,[250]) haben sie ein bedeutendes Übergewicht über den weiblichen beigelegt,[251]) wohl nur darum, weil der Tonus beim Manne stärker ist.

In der Spermatologie, wie auch in manchen anderen anthropologischen Lehren, die bemerkenswerterweise zum grossen Teil schon auf Zeno zurückreichen, wird man geneigt sein, einen, wenn auch nur losen Anschluß der Stoa an die hippokratischen Mediziner anzunehmen. Manche anthropologische Bestimmungen der Stoa bieten in ihrer detaillierten Ausführung so frappierende Ähnlichkeiten mit denen der Mediziner dar, daß ein oberflächlicher Vergleich schon zur Annahme eines gewissen An-

---

249) Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 20: Τὸ δὲ σπέρμα φησὶν ὁ Ζήνων εἶναι, ὃ μεθίησιν ἄνθρωπος, πνεῦμα μεθ' ὑγροῦ, ψυχῆς μέρος καὶ ἀπόσπασμα καὶ τοῦ σπέρματος τοῦ τῶν προγόνων κέρασμα καὶ μῖγμα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν συνεληλυθός. Ebenso oder ähnlich Plut. de cohib. ira cap. 15; comm. not. cap. 35; Theodoret, Gr. aff. cur. V, 25 p. 931 Migne; Galen, definitiones XIX, 370—71 K. und h. ph. 313 und 324 K; D. L. VII, 158 f im Namen Zeno's. Auch Plut. plac. phil. V, 4 (Aët. Diels 417): Λεύκιππος καὶ Ζήνων σῶμα (sc. τὸ σπέρμα)· ψυχῆς γὰρ εἶναι ἀπόσπασμα. Chrysipp bei Ps. Phil. de incorr. m 506 M. (Bernays 255): ἐκ σπέρματος ἡ γένεσις καὶ εἰς σπέρμα ἡ ἀνάλυσις. Justin Martyr. II, 8: ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου. Auch Ps. Philo kennt das σπέρμα als achten Seelenteil, p. 506 M. (256 B.): καὶ γὰρ εὔηθες, ἄνθρωπον ζῶντα μὲν ὀγδόῳ μέρει ψυχῆς, ὃ καλεῖται γόνιμον κτλ. Das σπερματικὸν ist nämlich das πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι τῶν παραστατῶν, Plut. plac. phil. IV, 21 (Aët. Diels 411) = Ps. Galen h. ph. XIX, 315 K.

250) Plut. plac. phil. V, 11 (Aet. Diels 422): οἱ Στωικοὶ ἀπὸ τοῦ σώματος ὅλου καὶ τῆς ψυχῆς φέρεσθαι τὰ σπέρματα κτλ; Sphaerus bei D. L. VII, 159: καὶ ἀφ' ὅλων δὲ τῶν σωμάτων αὐτό φασι καταφέρεσθαι οἱ περὶ τὸν Σφαῖρον. Vgl. noch Ps. Galen h. ph. XIX, 327 K.

251) Censorin, de die natal. cap. 5: *utrumque ex patris tantummodo semine partus nascatur, ut Diogenes et Hippon Stoicique scripserunt.* Vgl. noch Ps. Galen h. ph. XIX, 327 K.

schlusses — um nicht zu sagen: Abhängigkeitsverhältnisses — berechtigen würde.[252]) Diese Annahme drängt sich aber mit unabweislicher Notwendigkeit auf, wenn man einerseits bedenkt, daß einzelne Stoiker — und wir gehen wohl nicht zu weit, wenn wir sagen, die älteren Stoiker überhaupt — von der Medizin einge-

[252]) Die wesentlichsten Punkte, in denen sich auffällige Übereinstimmungen zwischen den Stoikern und den hippokratischen Medizinern nachweisen lassen, können wir in fünf Hauptbestimmungen zusammenfassen. I. Das πνεῦμα ψυχικόν der alten Stoa entspricht dem θερμὸν ἔμφυτον der Mediziner. Über dieses θερμὸν ἔμφυτον s. Salmasius l. c. p. 178 und Litré, Oeuvres d'Hippocrate I, 445. Besonders ausführlich wird darüber gehandelt in der Schrift περὶ διαίτης I, 11 Bd. IV p. 487 bei Litré. Die Mediziner unterschieden πνεῦμα von ἀήρ; das erstere entspricht so ziemlich dem Pneuma der Stoiker; vgl. περὶ φύσεων IV, 94 Litré: τοῖσι δ' αὖ θνητοῖσιν αἴτιος τοῦ τε βίου. πνεύματα δὲ τὰ μὲν ἐν τοῖσι σώμασι φῦσαι καλέονται. Gerade in der Pneumalehre dürften die Berührungspunkte zwischen beiden Schulen am markantesten hervortreten, vgl. Siebeck, Zeitschr.für Völkerpsychol. 1880, XII, 362. II. Die Bluternährung der Seele läßt sich, wenn auch nicht mit gleicher Evidenz auf die Mediziner zurückführen. Und wenn auch Porphyr bei Stob. I, 1024 sich Mühe giebt, diese Lehre Homer zuzuschreiben, so hat schon Sturz, Comment. de Empedocl. vita et philos. p. 440 diesen Versuch mit Recht zurückgewiesen. Allein auch bei Empedokles scheint diese Lehre nicht urplötzlich aufgetaucht zu sein, sondern sie dürfte sich zuerst bei den ersten Medizinern gefunden haben, vgl. Galen, de causis resp. IV, 506 K. von Hippokrates: εἰ δὲ τῆς τοῦ αἵματος ἀναθυμιάσεως εἰς θρέψιν χρήζει τὸ ψυχικὸν πνεῦμα, πιθανὸν γὰρ καὶ τοῦτο; s. auch das Citat aus Galen, de simplic. bei Salmasius l. c. p. 178. Vgl. noch die Schrift περὶ φύσεων IV, 100 L.: μηδὲν εἶναι μᾶλλον τῶν ἐν τῷ σώματι ξυμβαλλόμενον εἰς φρόνησιν, ἢ τὸ αἷμα, ... ἐξαλάσσοντος δὲ τοῦ αἵματος μεταπίπτει καὶ ἡ φρόνησις. III. Die Mediziner haben die Seele für körperlich und vergänglich gehalten, vgl. Salmasius l. c. p. 180, was doch auch in bezug auf die Körperlichkeit von der ganzen und in bezug auf die Vergänglichkeit von einem Teil der Stoa gilt. IV. Die stoische εὐκρασία findet sich schon in vollem Umfang bei den Medizinern, vgl. περὶ διαίτης I, 7, Litré VI, 481: ἐσέρπει δὲ ἐς ἄνθρωπον ψυχή, πυρὸς καὶ ὕδατος ξύγκρησιν ἔχουσα, ibid. I, 25, 35, Litré 497 und 511: πυρὸς

standenermaßen nichts verstanden haben,[253]) und wenn man andererseits erwägt, daß die autoritätsgläubigen Stoiker sich in diesen Fragen der medizinischen Psychologie um so eher an die hippokratischen Mediziner gehalten haben werden, als diese die berufensten Vertreter für deren Beantwortung waren.

Kap. VIII.

Sitz der Seele.

Aus der strengen Einheitlichkeit der Seele ergab sich den Stoikern die unabweisliche Forderung, der Seele oder dem ἡγε-

---

τὸ ὑγρότατον, καὶ ὕδατος τὸ ξηρότατον χρῆσιν λαβόντα ἐν τῷ σώματι φρονιμώτατον; vgl. noch ibid. I, 35, VI, 518; II, 61, VI, 575 Litré. Diese Beziehung der Stoa zu den Medizinern hat auch Lassalle I, 164 leise herausgefühlt. Einige Quellennachweisungen finden sich noch bei Siebeck a. a. O. S. 363. V. In der Unterscheidung der Venen und Arterien halten sich die Stoiker zweifellos an medizinische Vorgänger. Die Entdeckung dieses Unterschiedes gehört dem alten Mediziner Praxagoras an, den Chrysipp bei Galen de plac. Hipp. et Plat. recht häufig citiert. Auch erinnern die genaueren Bestimmungen gerade Chrysipps über den Sitz der Seele — s. weiter Note 259 — an die Lehren der Mediziner. Nur können wir Salmasius nicht auch darin beipflichten, daß die Mediziner ähnlich wie die Stoiker das ἡγεμονικὸν in die Brust verlegt haben. Aus der Schrift περὶ ἱερῆς νούσου VI, 371, 386 und 392 Litré geht vielmehr hervor, daß sie den Sitz in das Gehirn verlegt und diese Ansicht polemisch gerechtfertigt haben. Über die Unterscheidung der Mediziner von Venen und Arterien s. IV, 392, VIII, 590 ff Litré. Unter den Stoikern sagt schon Kleanthes, Cic. nat. deor. II, 9: *Iam vero venae et arteriae micare non desinunt, quasi quodam igneo motu;* Sen. nat. quaest III, 15: *placet natura regi terram et quidem ad corporum nostrorum exemplar, in quibus et venae sunt et arteriae, illae sanguinis, hae spiritus receptacula.*

[253]) Galen, de plac. Hipp. et Plat. p. 143 ed. Müller: ὁμολογεῖ γὰρ ἀπείρως ἔχειν τῶν ἀνατομῶν von Chrysipp; ibid. p. 163 von der ganzen Stoa.

μονικὸν ein bestimmtes Organ als Sitz anzuweisen. Nun lag wohl bei dem unablässigen Bestreben der Stoa, einen konsequenten Mikrokosmos auszubilden, der Gedanke nahe, den Sitz der Seele in den Kopf zu verlegen, weil auch im Kosmos das Haupt der Welt, der Himmel, Sitz des ἡγεμονικὸν ist. In der That vermochten auch einige Stoiker — vermutlich Herillus oder Boethos[254]) — sich dieser Ansicht, daß der Kopf Sitz der Seele sei, um so weniger zu entziehen, als sie dadurch mit bedeutenden Philosophen, vor Allem mit Plato[255]) auf gemeinsamem Boden standen.

Es liegt indeß nahe, daß eine solche Bestimmung wohl von einem fahnenflüchtigen Halbstoiker auf Kosten der Konsequenz getroffen werden konnte, nicht aber von einem prinzipienfesten, gesinnungstüchtigen Vollstoiker. Denn die Verlegung des ἡγεμονικὸν in das Gehirn setzt die Trennung der denkenden von der empfindenden Seele unbedingt voraus. Hat doch auch Aristoteles den zwei niederen Seelenteilen das Herz als Sitz offenbar darum angewiesen, weil man die Affekte in der Herzgegend verspürt. Wer also das ἡγεμονικὸν in das Hirn verlegte, konnte dieses Wort doch nur in dem engeren Sinne von νοῦς, aber keinesfalls in dem umfassenden Sinne von ψυχή anwenden. Eine solche Trennung von νοῦς und ψυχή aber, die den Grundgedanken der

---

254) Wir werden gehörigen Orts den Nachweis liefern, daß kein Schulhaupt der alten Stoa den Sitz des ἡγεμονικὸν in das Gehirn verlegt hat. Und wenn einzelne Berichte überliefern — vgl. Note 256 —, daß einige Stoiker das ἡγεμονικὸν in den Kopf verlegt haben, so können darunter nur Herillus und Boethos gemeint sein, die ja auch in vielen anderen einschneidenden Fragen sich von der Stoa entfernt und der Akademie angenähert haben. Es ist nun um so wahrscheinlicher, daß Herillus und Boethos gerade den Kopf für den Sitz des ἡγεμονικὸν ausgegeben haben, als sie damit im großen und ganzen auf dem Boden der Akademie standen.

255) Aristoteles selbst hatte freilich der Denkseele kein körperliches Organ zugeschrieben, s. Zeller II, 2³, 568³, wohl aber Plato, s. Zeller II, 1³, 727. Lag ja doch die Annahme, daß die Denkseele ihren Sitz im Kopf haben müsse, in der Konsequenz der Akademie.

stoischen Psychologie aufhebt, kann man wohl einem abgefallenen, aber doch keinem schulfesten Stoiker zumuten. Wenn es daher heißt, einige Stoiker hätten den Sitz der Seele in den Kopf verlegt,[256]) so mag darunter Herillus, Boethos oder ein sonstiger Halbstoiker gemeint sein; aber der „treue Esel“ Zeno's, Kleanthes, den Hirzel als Vertreter dieser Ansicht hinzustellen sich abmüht,[257]) kann darunter nun und nimmer verstanden werden!

Die Stoa konnte nicht umhin, wollte sie die Einheitlichkeit der Seele aufrecht erhalten, das Herz zum Centralorgan der Gesamtseele zu erheben, da ja einige Seelenfunktionen augenscheinlich an das Herz geknüpft sind. Haben doch die drei vornehmsten Häupter der Stoa, Zeno, Kleanthes und Chrysipp nach dem ausdrücklichen Zeugniß Galen's sämtliche Affekte einstimmig (ἑτοίμως) in das Herz verlegt.[258]) Es war daher nur folgerichtig geschlossen,

---

[256]) Philod. de piet. p. 83 G.: τινὰς δὲ τῶν Στωικῶν φάσκειν, ὅτι τὸ ἡγεμονικὸν ἐν τῇ κεφαλῇ. φρόνησιν γὰρ εἶναι. Plut. plac. phil. IV, 21 (Aët. Diels 411): αὐτὸ δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ὥσπερ ἐν κόσμῳ κατοικεῖ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ σφαιροειδεῖ κεφαλῇ; ebenso Galen h. ph. XIX, 315 K. Der Zusatz ἥλιος, den Diels, gestützt auf D. L. VII, 139 hinter κόσμῳ setzen will — was Hirzel II, 153 wieder in ἐν ἡλίῳ emendieren möchte — ist nicht durchaus nötig. Wenn aber überhaupt ergänzt werden soll, dann liegt οὐρανὸς doch näher als ἥλιος. Denn die Stelle lautet ja bei Diogenes: τὸν οὐρανόν φασι τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου und erst später heißt es: Κλεάνθης δὲ τὸν ἥλιον. In etwas unbestimmter Form tritt die Nachricht über jene Stoiker, die den Kopf zum Sitz des ἡγεμονικὸν erhoben, bei Sext. Emp. m. IX, 119 auf: καθὸ καὶ ἐφ' ἡμῶν μὲν ἢ ἐν καρδίᾳ, τοῦτο τυγχάνειν ἀξιοῦται, ἢ ἐν ἐγκεφάλῳ, ἢ ἐν ἄλλῳ τινὶ μέρει τοῦ σώματος. Auch Nemes. de nat. hom. cap. 6 sagt, daß einige Stoiker behauptet hätten: ὄργανα δὲ αὐτοῦ (sc. τοῦ ἡγεμονικοῦ) αἱ πρόσθιαι τοῦ ἐγκεφάλου κοιλίαι, καὶ τὸ ἐν αὐταῖς ψυχικὸν πνεῦμα, καὶ τὰ ἐξ αὐτῶν νεῦρα, τὰ διάβροχα τῷ ψυχικῷ πνεύματι, καὶ ἡ κατασκεύη τῶν αἰσθητηρίων.

[257]) A. a. O. S. 136 ff.

[258]) Galen de plac. Hipp. V, 332 K.: τοὺς φόβους καὶ τὰς λύπας καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα πάθη κατὰ τὴν καρδίαν συνίστασθαι, ἀλλὰ τοῦτο μὲν καὶ πρὸς αὐτῶν ὁμολογούμενον λαμβάνεται τῶν Στωικῶν· οὐ μόνον γὰρ Χρύσιππος, ἀλλὰ καὶ Κλεάνθης καὶ Ζήνων ἑτοίμως αὐτὸ τιθέασιν; vgl.

werden beide Ausdrücke oft genug als gleichwertig hingestellt und mit einander verwechselt,[235]) ähnlich wie man das ἡγεμονικὸν der Welt d. h. die Gottheit sehr oft mit der Welt selbst gleichgesetzt hat.

Dieses ἡγεμονικὸν als das Seelenpneuma par exellence besteht aus derselben ätherartigen göttlichen Substanz wie die Gestirne.[236]) Darum ist denn auch im ἡγεμονικὸν der größte Tonus vorhanden; die übrigen sieben πνεύματα stehen zum Leitenden in einem untergeordneten, dienenden Verhältnis. Wie nun aber alles Abgeleitete sich als ὁδὸς κάτω verdichtet und vergröbert, so auch die sieben vom Herrschenden ausgehenden πνεύματα. Nur im ἡγεμονικὸν selbst, dem Lebensprinzip[237]), wohnt die höchste Vernunftkraft, weil es gleichzeitig die höchste Vernunftsubstanz ist; hingegen dürfte in

[235]) Die Begriffe νοῦς und ψυχή verfließen umsomehr und unmerklicher ineinander, je weiter wir in der Geschichte der griechischen Philosophie vordringen, vgl. Carus Gesch. der Psychol. S. 112. Das gilt freilich von Aristoteles wohl nicht, desto mehr aber von der Stoa. Und möge auch, wie die Sextusstelle (s. vorige Note) ausführt, das dem νοῦς gleichwertige ἡγεμονικὸν nur eine spezielle Seite der ψυχή sein, so werden doch auch die Worte ψυχή und ἡγεμονικόν in der Stoa sehr oft verwechselt; vgl. auch Nemes. de nat. hom. cap. 1: τινὲς δὲ οὐ διέστειλαν ἀπὸ τῆς ψυχῆς τὸν νοῦν, ἀλλὰ τῆς οὐσίας αὐτῆς ἡγεμονικὸν εἶναι τὸ νοερὸν ἡγοῦνται. Die Erwähnung der spezifisch stoischen Bezeichnung ἡγεμονικὸν läßt gar keinen Zweifel darüber aufkommen, daß hier die Stoa gemeint ist.

[236]) Vgl. Cic. nat. deor. III, 14 und Macrob. in Somn. Scip. I, 14 zu den Worten Cicero's: *hominibus animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis, quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circos suos orbesque conficiunt celeritate mirabili*; Sen. consol. ad Helv. cap. 6: *Quod non miraberis, si primam eius origenem adspexeris: non est ex terreno et gravi concreta corpore: ex illo coelesti spiritu descendit, coelestium autem natura semper in motu est, fugit et velocissimo cursu agitur.* Vgl. noch Ach. Tat. isag. in Arat. p. 133[11c] und 134[14a]. Wellmann a. a. O. S. 475 führt diese Lehre auf Zeno zurück.

[237]) Es versteht sich eigentlich von selbst, daß die Seele den Stoikern auch als Lebensprinzip galt, da sie stark genug betont haben, daß der Tod infolge der Trennung von Leib und Seele ein-

den sieben Ablegern der Seele der τόνος sowie die Vernunftkraft wesentlich verringert und abgeschwächt sein. Freilich eignet selbst den fünf Sinnen, dem Sprachvermögen und sogar der Zeugungskraft immer noch ein gewisser λόγος,[238]) aber jene intensive Vernunftsubstanz wohnt nicht mehr in ihnen; sie bilden gleichsam nur den blassen Abglanz eines Strahles, während das ἡγεμονικὸν selbst der schimmernden, leuchtenden Sonne gleicht.

Eine bestimmte Abfolge in der Wertbestimmung der übrigen sieben Seelenfunktionen haben die Stoiker nicht eingehalten. Bald werden die fünf Sinne dem σπερματικὸν und φωνητικὸν vorangestellt, bald umgekehrt[239]). Nur das ἡγεμονικὸν als das κυριώτατον τῆς ψυχῆς wird überall an die Spitze der acht Seelenfunktionen gestellt.

Unter den Sinnesorganen selbst dürfte die Sehkraft die erste Stelle einnehmen. Der Sehakt entsteht nach Chrysipp, der sich mit dieser Frage am eingehendsten unter den Stoikern beschäftigt zu haben scheint,[240]) auf folgende Weise:[241]) Aus dem ἡγεμονικὸν

---

trete. Doch wollen wir, um einem Einwande Hirzels zu begegnen, jene Stellen hersetzen, die dies ausdrücklich bezeugen: Sen. ep. 113, 2: *Animum constat animal esse, cum ipse efficiat, ut simus animalia, [et] cum ab illo animalia nomen hoc traxerint.* Daher auch der Name Ζεὺς von ζῆν, ἐπειδὴ τοῦ ζῆν αἴτιος ἡμῖν ἐστι; Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 15; Philodem de piet. p. 77 G. u. ö. Cic. nat. deor. II, 9 sagt im Namen des Kleanthes: *omne igitur, quod vivit .... vivit propter inclusum in eo calorem* (= πνεῦμα); Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 20 sagt sogar: ἡγεμονικόν .... ζωή ἐστι.

[238]) Der letzte Seelenteil, die Zeugungskraft = σπερματικὸν heißt bezeichnenderweise immer noch σπερματικὸς λόγος, D. L. VII, 157.

[239]) S. Note 222.

[240]) Vgl. u. a. D. L. VII, 55. Bei diesen spezielleren Bestimmungen wird fast durchweg Chrysipps Name genannt.

[241]) Plut. plac. phil. IV, 15 (Aët. Diels 406): Χρύσιππος κατὰ τὴν συνέντασιν τοῦ μεταξὺ ἀέρος ὁρᾶν ἡμᾶς, νυγέντος μὲν ὑπὸ τοῦ ὁρατικοῦ πνεύματος, ὅπερ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι τῆς κόρης διήκει, κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὸν περικείμενον ἀέρα ἐπιβολὴν ἐντείνοντος αὐτὸν κωνοειδῶς, ὅταν ᾖ ὁμογενὴς ὁ ἀήρ; Stob. I, cap. 52 (Diels 406); Joh. Damasc. bei Stob. floril. ed. Gaisf. p. 713; D. L. VII, 157, wo die Wortstellung eine

strömt das Sehpneuma (ὁρατικὸν πνεῦμα) in die Pupille. Dieses Pneuma nun, das mit großem τόνος ausgestattet ist, verursacht durch seinen Anprall mit der das Auge umgebenden Luft eine kegelförmige Wellenbewegung, wie denn überhaupt die vom πνεῦμα gestoßene Luft nach stoischer Ansicht kreisförmige Wellenschwingungen hervorruft.[242]) Vermittelst dieses Luftkegels nun soll sich das Sehpneuma mit den Dingen berühren, worauf der Sehakt erfolgt.

Nebenbei bemerkt erklärt sich aus dieser pneumatischen Beschaffenheit der Sinnesorgane im allgemeinen und der vornehmsten derselben, der Sehkraft insbesondere, sehr wohl der große Wert, den die Stoiker den Sinneswahrnehmungen beigelegt haben. Sobald die Sinne nur Ausflüsse der reinen, gottähnlichen Seelenkraft sind, war es nicht angängig, sie als trügerischen Schein hinzustellen.[243]) Eine recht weit getriebene Prinzipienreiterei der Stoa war es, wenn sie das Paradoxon aufgestellt hat, die Finsterniß

---

andere ist, aber der Sinn dem Citat des Plutarch gleichkommt; Galen de plac. Hipp. et Plat. V, 642 K.: μὴ τοίνυν ὡς διά βακτηρίας τοῦ πέριξ ἀέρος ὁρᾶν ἡμᾶς οἱ Στωικοὶ λεγέτωσαν; vgl. Alex. Aphrod. de an. 149a; Chalcid. in Tim. cap. 237 Mull., 235 Wrobel: *Stoici vero vivendi causam in nativi spiritus intentione constituunt, cujus effigiem coni similem volunt. Hoc quippe progresso ex oculorum penetrali, quod appellatur pupulli, et ab exordio tenui, quo magis porrigitur, in soliditatem opinato exordio, penes id quod videtur locata fundi omnitariam dilatarique visus illustratione*; vgl. damit Siebeck, Gesch. der Psychologie II, 187. Weitere Stellen über den Sehakt, Aul. Gell. Noct. Att. V, 16: *Stoici causas esse videndi dicunt, radiorum ex oculis in ea, quae videri queunt, emissionem, aërisque simul intentionem.* Posidon's Ansicht s. Sext. Emp. m. VII, 93: καὶ τὸ μὲν φῶς .... ὑπὸ τῆς φοτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται; vgl. dazu Ps.-Galen XIX, 308 K.: τὸ δὲ φῶς διακρίνει καὶ ποδηγεῖ τὴν ὅρασιν ἡμῶν ἐπὶ τὰ ὁρατὰ διὰ τὸ μεταξὺ ἀέρος. Vgl. endlich Arrian, Epict. Diss. II, 23 und Sext. Emp. Pyrrh. III, 51.

242) Vgl. Note 207.

243) Joh. Damasc. bei Stob. floril. ed. Gaisf. p. 718: καὶ οὐ ψεύδεται ἡ ὅρασις; Sen. ep. 124: *utilior acies nulla quam oculorum et intentior*; Arrian, Epict. Diss. II, 23 nennt den Sehakt ein πνεῦμα ἰσχυρὸν καὶ φιλότεχνον.

sei sichtbar.[244]) Sie behauptete nämlich, daß aus dem Auge nicht schwarze und nebelhafte, sondern feurige pneumatische Strahlen hervordringen. Die Finsterniß soll nun als etwas Körperliches und Konkretes — für ein solches galt ja den Stoikern alles Reale — die feurigen Strahlen des Auges aufgreifen, sammeln und verschlingen.

Das **Gehör** wird durch ein vom ἡγεμονικὸν bis zum Ohr strömendes Pneuma vermittelt. Fremdes Geräusch wird durch die von den geräuschverursachenden Gegenständen ausgehenden Schallwellen auf das Ohr verpflanzt. Diese sphärische Wellenbewegung soll im Ohr einen Abdruck hinterlassen, wie ein Siegelring im Wachs — ein in der alten Stoa äußerst beliebtes Bild.[245])

Über den **Tast-**, **Geruchs-** und **Geschmackssinn** haben sich die Stoiker nicht ausführlich ausgesprochen. Nur so viel ist uns darüber bei Nemesius erhalten, daß sie diese drei Sinne für gröbere Ausgestaltungen der Seelenkraft gehalten und mit den dichteren Elementen verglichen haben.[246])

---

[244]) Plut. plac. phil. IV, 15 (Aët. Diels 406): ὁρατὸν εἶναι τὸ σκότος; Joh. Damasc. bei Stob. floril. p. 713 Gaisf.: ἐκ γὰρ τῆς ὁράσεως προχεῖσθαί τινα εἰς αὐτὸ αὐγήν; vgl. noch Ps.-Galen h ph. XIX, 308 K.

[245]) Plut. plac. phil. IV, 21 (Aët. Diels 411): ἀκοὴ δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρις ὤτων; D. L. VII. 158: ἀκούειν δέ, τοῦ μεταξὺ τοῦ τε φωνοῦντος καὶ τοῦ ἀκούοντος ἀέρος, πληττομένου σφαιροειδῶς, εἶτα κυματουμένου, καὶ ταῖς ἀκοαῖς προσπίπτοντος, ὡς κυματοῦται τὸ ἐν τῇ δεξαμενῇ . ὕδωρ κατὰ κύκλους ὑπὸ τοῦ ἐμβληθέντος λίθου. Vgl. noch Ps.-Galen h. ph. XIX, 312, 313 K.; Posidon bei Sext. Emp. m. VII, 93: ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς. Daß der Eindruck der Stimme im Ohr dem des Siegelringes in Wachs gleichen soll, vgl. Plut. plac. phil. IV, 20 (Aët. Diels 410): ἀκούομεν γὰρ αὐτῆς καὶ αἰσθανόμεθα προσπιπτούσης τῇ ἀκοῇ καὶ ἐκτυπούσης καθάπερ δακτυλίου εἰς κηρόν.

[246]) Über die drei gröberen Sinne haben sich die Stoiker nicht deutlich und eingehend geäußert. Plut. plac. phil. IV, 21 heißt es: ὄσφρησις δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι μυκτήρων [λεπτῦνον], γεῦσις δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι γλώττης, ἁφὴ δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρις ἐπιφανείας εἰς θίξιν εὐαίσθητον τῶν προσπιπτόντων. Ebenso Ps.-Galen XIX, 303 K.; Chalcid. in Tim. 217 Mull., 220 Wrobel: *Ea porro quae sentiuntur composita*

Die **Stimme** (φωνητικόν, auch φωνᾶεν) war ihnen jenes Pneuma, das sich vom Centrum des Menschen, dem ἡγεμονικὸν bis zur Zunge erstreckt. Sie unterschieden die Stimme von der Sprache, doch hielten sie beide für körperlich.[247]) Über das Wesen der Sprache werden wir im erkenntnistheoretischen Teil ausführlich handeln. Hier sei nur die eine stoische Definition eingefügt, daß der Laut durch die vom Tonus des Stimmpneumas in Bewegung gesetzte Luft entsteht.[248])

---

sunt utpote corpora, singulique item sensus unum quiddam sentiunt: hic colores, sonos alius, ast ille sucorum sapores discernit, hic vapores odoraminum, ille asperum levigationemque tactu. Nach Nemes. de nat. hom. cap. 6 haben die Stoiker die fünf Sinne den vier Elementen angepaßt. Darnach tritt eine bedenkliche Verschiebung in der Wertbestimmung ein. Obenan stände die αἴσθησις ἡ ψυχική, ἡ γνωρίζουσα διὰ τῶν αἰσθητηρίων τὰ ἐν αὐτοῖς γινόμενα πάθη, dann folgte die ἁφή, hierauf die ὄψις — die ἀκοή verschwindet ganz und ist wohl in der αἴσθησις enthalten — und endlich die γεῦσις. Die ὄσφρησις wird, um die Gleichzahl mit den Elementen herzustellen, als besonderer Sinnenteil aufgehoben und für ein Mittleres erklärt, das dünner als Wasser, aber dichter als Luft ist.

[247]) Vgl. Steinthal, Geschichte der Sprachwissensch. etc. I, 284; Schmidt, Stoicorum grammatica p. 18; Zeller III, 1³, 68⁶. Die Körperlichkeit der Stimme, welche die Stoiker mit Nachdruck behauptet haben, wird uns oft genug bezeugt, Plut. plac. phil. IV, 20 (Aët. Diels 410): οἱ δὲ Στωικοὶ σῶμα τὴν φωνήν· πᾶν γὰρ τὸ δρῶν ἢ καὶ ποιοῦν σῶμα· ἡ δὲ φωνὴ ποιεῖ καὶ δρᾷ; vgl. noch Plut. comm. not. cap. 30; Cic. acad post cap 11; Sext. Emp. m. IX, 311; D. L. VII, 56; Chalcid. in Tim. 217 Mull., 220 Wrob.; Aul. Gellius Noct. Attic. V, 15. Zeno nannte das φωνητικὸν auch φωνᾶεν, Plut. plac. phil. IV, 21 (Aët. Diels 411).

[248]) Sen. nat. quaest. II, 6: *Quid enim vox nisi intentio aëris?* S. noch ibid. II, 9 und 21; Aul. Gell. Noct. Att. V, 15: *Vocem Stoici corpus esse intendunt, eamque esse dicunt ictum aëra*; Simplic. in Arist. phys. p. 201a, 29, Schol Brandis 359, ed. Diels p. 426: καὶ οἱ ἀέρα δὲ πεπληγμένον τὴν φωνὴν ἀποδιδόντες, ὥσπερ Διογένης ὁ Βαβυλώνιος, ἁμαρτάνουσι. σῶμα γὰρ οὕτως ἔσται ἡ φωνή· εἴπερ ἐν γένει τῷ ἀέρι ἐστί, καὶ τὸ πεπονθός, τουτέστι τὸν πεπληγμένον ἀέρα, ἀντὶ τοῦ πάθους, ὅπερ ἐστὶν ἡ πληγή, ἀποδιδόασι. Vgl. noch Eustathius ad Homer. Iliad. β. v. 490.

Die psychische Funktion der Zeugung wird endlich durch das vom ἡγεμονικὸν in die Geschlechtsteile sich erstreckende Pneuma bewerkstelligt.[249]) Dem männlichen Samen, der überhaupt dem ganzen Körper entstammen soll,[250]) haben sie ein bedeutendes Übergewicht über den weiblichen beigelegt,[251]) wohl nur darum, weil der Tonus beim Manne stärker ist.

In der Spermatologie, wie auch in manchen anderen anthropologischen Lehren, die bemerkenswerterweise zum grossen Teil schon auf Zeno zurückreichen, wird man geneigt sein, einen, wenn auch nur losen Anschluß der Stoa an die hippokratischen Mediziner anzunehmen. Manche anthropologische Bestimmungen der Stoa bieten in ihrer detaillierten Ausführung so frappierende Ähnlichkeiten mit denen der Mediziner dar, daß ein oberflächlicher Vergleich schon zur Annahme eines gewissen An-

---

249) Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 20: Τὸ δὲ σπέρμα φησὶν ὁ Ζήνων εἶναι, ὃ μεθίησιν ἄνθρωπος, πνεῦμα μεθ' ὑγροῦ, ψυχῆς μέρος καὶ ἀπόσπασμα καὶ τοῦ σπέρματος τοῦ τῶν προγόνων κέρασμα καὶ μῖγμα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν συνεληλυθός. Ebenso oder ähnlich Plut. de cohib. ira cap. 15; comm. not. cap. 35; Theodoret, Gr. aff. cur. V, 25 p. 931 Migne; Galen, definitiones XIX, 370—71 K. und h. ph. 313 und 324 K; D. L. VII, 158 f im Namen Zeno's. Auch Plut. plac. phil. V, 4 (Aët. Diels 417): Λεύκιππος καὶ Ζήνων σῶμα (sc. τὸ σπέρμα)· ψυχῆς γὰρ εἶναι ἀπόσπασμα. Chrysipp bei Ps. Phil. de incorr. m 506 M. (Bernays 255): ἐκ σπέρματος ἡ γένεσις καὶ εἰς σπέρμα ἡ ἀνάλυσις. Justin Martyr. II, 8: ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου. Auch Ps. Philo kennt das σπέρμα als achten Seelenteil, p. 506 M. (256 B.): καὶ γὰρ εὔηθες, ἄνθρωπον ζῶντα μὲν ὀγδόῳ μέρει ψυχῆς, ὃ καλεῖται γόνιμον κτλ. Das σπερματικὸν ist nämlich das πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι τῶν παραστατῶν, Plut. plac. phil. IV, 21 (Aët. Diels 411) = Ps. Galen h. ph. XIX, 315 K.

250) Plut. plac. phil. V, 11 (Aet. Diels 422): οἱ Στωικοὶ ἀπὸ τοῦ σώματος ὅλου καὶ τῆς ψυχῆς φέρεσθαι τὰ σπέρματα κτλ; Sphaerus bei D. L. VII, 159: καὶ ἀφ' ὅλων δὲ τῶν σωμάτων αὐτό φασι καταφέρεσθαι οἱ περὶ τὸν Σφαῖρον. Vgl. noch Ps. Galen h. ph. XIX, 327 K.

251) Censorin, de die natal. cap. 5: *utrumque ex patris tantummodo semine partus nascatur, ut Diogenes et Hippon Stoicique scripserunt.* Vgl. noch Ps. Galen h. ph. XIX, 327 K.

vermöge ihrer Eigenschaft als Teil der Weltseele Form und Gestalt; sie treibt ihn vermöge des ihr innewohnenden Tonus zur Arbeit und Thätigkeit; sie drängt ihn endlich vermöge der ihr eignenden vernünftigen Keimkraft (σπερματικὸς λόγος) zur Entwicklung, zum Wachstum und zur Fortzeugung. Jeder wie auch geartete Vorgang im menschlichen Leben erfolgt unmittelbar durch das πνεῦμά πως ἔχον d. h. durch eine eigentümliche Strömung der sich selbst und darum auch den Menschen bewegenden Seelenkraft.

Die einzelnen hervorragenden Thätigkeiten der Seele werden nun in acht Hauptströmungen eingeteilt, aus denen sich die übrigen Nebenthätigkeiten mit Leichtigkeit ableiten lassen. So haben wir es zu verstehen, wenn uns allseitig berichtet wird, die Stoiker hätten die Seele in acht Teile geschieden.[222]) Von unter-

---

und 870. Durch diese Vermischung bewegt die Seele sich selbst und somit auch den Körper, D. L. VII, 157: πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν. Τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους, καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι; Ps.-Galen h. ph. XIX, 254 K. von Zeno: οἱ δὲ σώματα κινεῖν, ὡς Ζήνων καὶ οἱ ἐξ αὐτοῦ; Nemes. de nat. hom. cap. 2 (s. vorige Note); Simplic. in Epict. Enchirid. I, 1 (Note 217); Galen. de plac. Hipp. V, 282 K.: εἴπερ τρέφει μὲν τὸ αἷμα, κινεῖ δὲ τὸ πνεῦμα; Sen. de tranqu. an. II, 11: *humanus animus agilis est et pronus ad motus*; ebenso consol. ad Helv. cap. 6 und ep. 39; Cic. nat. deor. II, 22 von Zeno: *ut nosmet ipsi, qui animis movemur.*

[222]) D. L. VII, 110: Φασὶ δὲ τὴν ψυχὴν εἶναι ὀκταμερῆ· μέρη γὰρ αὐτῆς τά τε πέντε αἰσθητήρια καὶ τὸ φωνητικὸν ὄργανον καὶ τὸ διανοητικόν, ὅπερ ἐστὶν αὐτὴ ἡ διάνοια, καὶ τὸ γεννητικόν; ibid. 157: Μέρη δὲ ψυχῆς λέγουσιν ὀκτώ, τὰς πέντε αἰσθήσεις καὶ τοὺς ἐν ἡμῖν σπερματικοὺς λόγους καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ λογιστικόν. Natürlich entspricht das διανοητικὸν der ersten dem λογιστικὸν der zweiten Darstellung, ebenso wie das γεννητικὸν den σπερματικοῖς λόγοις gleichkommt. Die letztere Darstellung des Diogenes ist die allgemein übliche; sie findet sich mit geringen Abweichungen in gleicher Fassung bei Nemes. de natura hom. cap. 15 im Namen Zeno's; Stob. I, 836, 874 f. und 878; Chalcid. in Tim. cap. 217 Mull., 220 Wrobel von Chrysipp: *haec igitur, inquit, octo in partes divisa invenitur. Constat enim e principali et quinque sensibus etiam vocali substantia et serendi procreandique substantia*; Varro de ling. lat. cap. 8 p. 133 Spengel: *Quid ergo, cum omnes animae hominum sint divisae in octones partes, quinque quibus sentimus, sexta*

geordneter Bedeutung sind jene spärlichen Überlieferungen, die von vier[223]) oder von sieben[224]) Seelenteilen der Stoa sprechen. Diese abweichenden Berichte würden uns angesichts der Einhelligkeit, mit der die Achtteilung von zahlreichen Quellen überliefert wird, selbst dann nicht irreführen können, wenn sie auch nicht in letzter Linie auf dieselbe Achtteilung hinauskämen, was aber thatsächlich der Fall ist.[225]) In der alten Stoa wenigstens herrschte darüber eine seltene Einmütigkeit,[226]) daß das Seelenpneuma sich in acht verschiedenen Strömungen bethätige. Erst in der späteren Stoa haben Panaetius,[227]) Posidonius[228]) und Mnesarchus[229]) die Achtteilung aufgegeben und diese, unter dem un-

---

qua cogitamus, septima qua procreamus, octava qua voces mittimus. Galen de plac. Hipp. V, 445 K. führt zwar als μορία τῆς ψυχῆς nur zwei Sinnenpneumata von Chrysipp an: τό τε ἀκουστικὸν πνεῦμα καὶ τὸ ὀπτικόν; allein diese beiden vornehmsten Sinne stehen wohl nur als pars pro toto. Denn die Achtteilung ist uns allgemein überliefert; so auch Theodor. gr. aff. cur. V, 20 p. 931 Migne; Plut. plac. phil. IV, 2 und 21 (Aët. Diels 390); Tertull. l. c. cap. 15; Ps.-Galen h. ph. XIX, 315 K.; Nikomach. bei Jamblich Theol. Arithm. p. 50; Euseb. pr. ev. XV, 60.

[223]) Vgl. Ps.-Galen h. ph. XIX, 257 K.: λογικόν, αἰσθητικόν, φωνητικὸν und σπερματικόν.

[224]) Plut. plac. phil. IV, 22 (Aët. Diels 410) = Ps.-Galen XIX, 315 K.: ἀπὸ δὲ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἑπτὰ μέρη ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἐκπεφυκότα.

[225]) Wenn man bei Galen (Note 223) unter αἰσθητικὸν die fünf Sinne subsumiert und bei Plutarch (Note 224) das ἡγεμονικὸν als Hauptseelenteil mitrechnet, dann erhalten wir überall acht Teile. Das ἡγεμονικὸν dürfen wir aber umsomehr als achten Seelenteil mitrechnen, als es öfter τὸ ὄγδοον ἡγεμονικὸν genannt wird, so Plut. plac. phil. IV, 4 und 8 = Ps.-Galen l. c. S. 302. Diese Übereinstimmung sämtlicher Quellen in Bezug auf die Achtteilung der Seele legt uns schon den Gedanken nahe, daß wir es hier mit einer urstoischen Grundlehre zu thun haben, die ein älterer Stoiker wohl kaum bezweifelt hat.

[226]) Vgl. weiter Note 304.

[227]) Vgl. Note 383.

[228]) Vgl. Note 389.

[229]) Vgl. Ps.-Galen XIX, 257, wo statt Menemachos zu lesen ist: Mnesarchos.

verkennbaren Einfluß Plato's durch eine andere Einteilung der Seele ersetzt.

Vom ἡγεμονικόν, dem herrschenden Teile der Seele, wo das πνεῦμα in seiner hehrsten und feinsten Ausgestaltung als νοῦς strömt — weswegen das ἡγεμονικὸν abwechselnd auch λογισμός, λογιστικόν, διανοητικὸν oder κυριεῦον genannt wird[230]) — breiten sich die übrigen sieben πνεύματα wie Polypenarme aus[231]) und ergießen sich in die verschiedenen Körperteile. Man sieht also, daß die einzelnen Seelenthätigkeiten zu ihrem Centrum, dem ἡγεμονικόν, nicht etwa in dem Verhältniß stehen, wie der Teil zum Ganzen, sondern nur mehr wie die Eigenschaften eines Dinges zum Dinge selbst. Es empfiehlt sich daher, anstatt von den Seelenteilen mit Volkmann[232]) von den Seelenvermögen der Stoa zu sprechen. Zutreffender dürfte vielleicht noch die Bezeichnung Seelenfunktionen sein, weil man durch die Benennung Seelenvermögen zu einer mißverständlichen Verwechslung mit der aristotelischen Entelechie Anlaß geben könnte.

---

[230]) Cic. nat. deor. II, 11 sagt, das ἡγεμονικὸν sei dasselbe, was die Alten νοῦς nannten. Dieses ἡγεμονικὸν heißt D. L. VII, 110: διανοητικὸν und D. L. VII, 157: λογιστικόν. Chrysipp nennt es bei Galen de plac. Hipp. V, 328 K.: τὸ κυριεῦον καὶ κρατοῦν τῆς ψυχῆς μέρος; Sen. de ira I, 3: *regium et principale aliter dictum* (Cicero nennt es *principatum*); vgl. noch Tertull de an. cap. 15. Über den verschwenderischen Titelreichtum des ἡγεμονικὸν bei Mark Aurel s. Note 425.

[231]) Plut. plac. phil. IV, 4 (Aët. Diels 390): ὀγδόου δὲ αὐτοῦ τοῦ ἡγεμονικοῦ, ἀφ' οὗ ταῦτα πάντα ἐπιτέταται διὰ τῶν οἰκείων ὀργάνων προσφερῶς ταῖς τοῦ πολύποδος πλεκτάναις; ebenso IV, 21; Theodor. gr. aff. cur. V, 21, 931 Migne; Ps.-Galen h. ph. XIX, 302 und 315 K.; Euseb. pr. ev. XV, 60. Bei Galen de plac. Hipp. V, 329 K. sagt Chrysipp: καὶ εἰς τοῦτο συντείνει τὰ αἰσθητήρια; Nemes. de nat. hom. cap. 6: πνεῦμα νοερὸν ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τὰ ὄργανα τεταμένον. Stob. I, 876 hat dafür διατείνειν; Chalcid. in Tim. cap. 217 Mull, 220 Wrob. führt ein ähnliches Beispiel von dem Baum und dessen Gezweig im Namen Chrysipps an: *velut ramos ex principali parte* etc.

[232]) Lehrb. d. Psychologie I, 223. Vgl. auch Salmasius l. c. 184, 265 und namentlich 291.

Außer dem ἡγεμονικόν, dem die vernünftige Direktive über den Menschen zukommt, gehören noch zu den Seelenfunktionen: die fünf Sinne, das Sprachvermögen und die Zeugungskraft.

Kap. VII.

Die einzelnen Seelenfunktionen.

Das ἡγεμονικὸν oder, was gleichbedeutend ist, der νοῦς wird uns im erkenntniß-theoretischen und ethischen Teil der Psychologie fast ausschließlich beschäftigen. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß diese leitende Grundkraft, die übrigens auch im Weltganzen, ja sogar in Tieren und Pflanzen vorhanden ist,[233]) beim Menschen die Wahrnehmungen, Vorstellungen, Affekte u. s. w. in sich aufnimmt und verarbeitet.[234]) Beiläufig bemerkt, ist wohl ψυχὴ ein weiterer, umfassenderer Begriff als ἡγεμονικόν. Doch

---

[233]) Cic. nat. deor. II, 11: *habere aliquem in se principatum, ut in homine mentem, in bellua quiddam simile mentis, unde oriantur rerum appetitus. In arborum autem ... radicibus inesse putatur. Principatum autem id dico, quo nihil in quoque genere nec potest nec debet esse praestantius*; Sext. Emp. M. IX, 119: καὶ μὴν ἐν παντὶ πολυμερεῖ σώματι (organischen Körper) καὶ κατὰ φύσιν διοικουμένῳ ἔστι τὶ τὸ κυριεῦον. Vgl. hingegen Madvig ad Cic. de fin. praef. Note 76.

[234]) D. L. VII, 159: Ἡγεμονικὸν δὲ εἶναι τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ὁρμαὶ γίνονται, καὶ ὅθεν ὁ λόγος ἀναπέμπεται. Suidas s. v. ἡγεμονικὸν hat diese Stelle in extenso reproduziert. Vgl. noch Plut. comm. not. cap. 45, 1384; Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 20; Galen de plac. Hipp. p. 177 Müller: ἔστι δὲ τὸ ἡγεμονικόν, ὡς καὶ αὐτοὶ βούλονται, τὸ κατάρχον αἰσθήσεως καὶ ὁρμῆς. Wichtig ist namentlich für das Verhältniß des ἡγεμονικὸν zur ψυχὴ Sext. Emp. m. VII, 234 f.: φασὶ γὰρ ψυχὴν λέγεσθαι διχῶς· τό τε συνέχον τὴν ὅλην σύγκρισιν, καὶ κατ' ἰδίαν τὸ ἡγεμονικόν. ὅταν γὰρ εἴπωμεν συνεστάναι τὸν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ἢ τὸν θάνατον εἶναι χωρισμὸν ψυχῆς ἀπὸ σώματος, ἰδίως καλοῦμεν τὸ ἡγεμονικόν.

werden beide Ausdrücke oft genug als gleichwertig hingestellt und mit einander verwechselt,[235]) ähnlich wie man das ἡγεμονικὸν der Welt d. h. die Gottheit sehr oft mit der Welt selbst gleichgesetzt hat.

Dieses ἡγεμονικὸν als das Seelenpneuma par exellence besteht aus derselben ätherartigen göttlichen Substanz wie die Gestirne.[236]) Darum ist denn auch im ἡγεμονικὸν der größte Tonus vorhanden; die übrigen sieben πνεύματα stehen zum Leitenden in einem untergeordneten, dienenden Verhältnis. Wie nun aber alles Abgeleitete sich als ὁδὸς κάτω verdichtet und vergröbert, so auch die sieben vom Herrschenden ausgehenden πνεύματα. Nur im ἡγεμονικὸν selbst, dem Lebensprinzip[237]), wohnt die höchste Vernunftkraft, weil es gleichzeitig die höchste Vernunftsubstanz ist; hingegen dürfte in

[235]) Die Begriffe νοῦς und ψυχή verfließen umsomehr und unmerklicher ineinander, je weiter wir in der Geschichte der griechischen Philosophie vordringen, vgl. Carus Gesch. der Psychol. S. 112. Das gilt freilich von Aristoteles wohl nicht, desto mehr aber von der Stoa. Und möge auch, wie die Sextusstelle (s. vorige Note) ausführt, das dem νοῦς gleichwertige ἡγεμονικὸν nur eine spezielle Seite der ψυχή sein, so werden doch auch die Worte ψυχή und ἡγεμονικὸν in der Stoa sehr oft verwechselt; vgl. auch Nemes. de nat. hom. cap. 1: τινὲς δὲ οὐ διέστειλαν ἀπὸ τῆς ψυχῆς τὸν νοῦν, ἀλλὰ τῆς οὐσίας αὐτῆς ἡγεμονικὸν εἶναι τὸ νοερὸν ἡγοῦνται. Die Erwähnung der spezifisch stoischen Bezeichnung ἡγεμονικὸν läßt gar keinen Zweifel darüber aufkommen, daß hier die Stoa gemeint ist.

[236]) Vgl. Cic. nat. deor. III, 14 und Macrob. in Somn. Scip. I, 14 zu den Worten Cicero's: *hominibus animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis, quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circos suos orbesque conficiunt celeritate mirabili*; Sen. consol. ad Helv. cap. 6: *Quod non miraberis, si primam eius origenem adspexeris: non est ex terreno et gravi concreta corpore: ex illo coelesti spiritu descendit, coelestium autem natura semper in motu est, fugit et velocissimo cursu agitur.* Vgl. noch Ach. Tat. isag. in Arat. p. 133[11c] und 134[14a]. Wellmann a. a. O. S. 475 führt diese Lehre auf Zeno zurück.

[237]) Es versteht sich eigentlich von selbst, daß die Seele den Stoikern auch als Lebensprinzip galt, da sie stark genug betont haben, daß der Tod infolge der Trennung von Leib und Seele ein-

den sieben Ablegern der Seele der τόνος sowie die Vernunftkraft wesentlich verringert und abgeschwächt sein. Freilich eignet selbst den fünf Sinnen, dem Sprachvermögen und sogar der Zeugungskraft immer noch ein gewisser λόγος,[238]) aber jene intensive Vernunftsubstanz wohnt nicht mehr in ihnen; sie bilden gleichsam nur den blassen Abglanz eines Strahles, während das ἡγεμονικὸν selbst der schimmernden, leuchtenden Sonne gleicht.

Eine bestimmte Abfolge in der Wertbestimmung der übrigen sieben Seelenfunktionen haben die Stoiker nicht eingehalten. Bald werden die fünf Sinne dem σπερματικὸν und φωνητικὸν vorangestellt, bald umgekehrt[239]). Nur das ἡγεμονικὸν als das κυριώτατον τῆς ψυχῆς wird überall an die Spitze der acht Seelenfunktionen gestellt.

Unter den Sinnesorganen selbst dürfte die Sehkraft die erste Stelle einnehmen. Der Sehakt entsteht nach Chrysipp, der sich mit dieser Frage am eingehendsten unter den Stoikern beschäftigt zu haben scheint,[240]) auf folgende Weise:[241]) Aus dem ἡγεμονικὸν

---

trete. Doch wollen wir, um einem Einwande Hirzels zu begegnen, jene Stellen hersetzen, die dies ausdrücklich bezeugen: Sen. ep. 113, 2: *Animum constat animal esse, cum ipse efficiat, ut simus animalia, [et] cum ab illo animalia nomen hoc traxerint.* Daher auch der Name Ζεύς von ζῆν, ἐπειδὴ τοῦ ζῆν αἴτιος ἡμῖν ἐστι; Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 15; Philodem de piet. p. 77 G. u. ö. Cic. nat. deor. II, 9 sagt im Namen des Kleanthes: *omne igitur, quod vivit .... vivit propter inclusum in eo calorem* (= πνεῦμα); Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 20 sagt sogar: ἡγεμονικόν .... ζωή ἐστι.

[238]) Der letzte Seelenteil, die Zeugungskraft = σπερματικὸν heißt bezeichnenderweise immer noch σπερματικὸς λόγος, D. L. VII, 157.

[239]) S. Note 222.

[240]) Vgl. u. a. D. L. VII, 55. Bei diesen spezielleren Bestimmungen wird fast durchweg Chrysipps Name genannt.

[241]) Plut. plac. phil. IV, 15 (Aët. Diels 406): Χρύσιππος κατὰ τὴν συνέντασιν τοῦ μεταξὺ ἀέρος ὁρᾶν ἡμᾶς, νυγέντος μὲν ὑπὸ τοῦ ὁρατικοῦ πνεύματος, ὅπερ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι τῆς κόρης διήκει, κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὸν περικείμενον ἀέρα ἐπιβολὴν ἐντείνοντος αὐτὸν κωνοειδῶς, ὅταν ᾖ ὁμογενὴς ὁ ἀήρ; Stob. I, cap. 52 (Diels 406); Joh. Damasc. bei Stob. floril. ed. Gaisf. p. 713; D. L. VII, 157, wo die Wortstellung eine

strömt das Sehpneuma (ὁρατικὸν πνεῦμα) in die Pupille. Dieses Pneuma nun, das mit großem τόνος ausgestattet ist, verursacht durch seinen Anprall mit der das Auge umgebenden Luft eine kegelförmige Wellenbewegung, wie denn überhaupt die vom πνεῦμα gestoßene Luft nach stoischer Ansicht kreisförmige Wellenschwingungen hervorruft.[242]) Vermittelst dieses Luftkegels nun soll sich das Sehpneuma mit den Dingen berühren, worauf der Sehakt erfolgt.

Nebenbei bemerkt erklärt sich aus dieser pneumatischen Beschaffenheit der Sinnesorgane im allgemeinen und der vornehmsten derselben, der Sehkraft insbesondere, sehr wohl der große Wert, den die Stoiker den Sinneswahrnehmungen beigelegt haben. Sobald die Sinne nur Ausflüsse der reinen, gottähnlichen Seelenkraft sind, war es nicht angängig, sie als trügerischen Schein hinzustellen.[243]) Eine recht weit getriebene Prinzipienreiterei der Stoa war es, wenn sie das Paradoxon aufgestellt hat, die Finsterniß

---

andere ist, aber der Sinn dem Citat des Plutarch gleichkommt; Galen de plac. Hipp. et Plat. V, 642 K.: μὴ τοίνυν ὡς διὰ βακτηρίας τοῦ πέριξ ἀέρος ὁρᾶν ἡμᾶς οἱ Στωικοὶ λεγέτωσαν; vgl. Alex. Aphrod. de an. 149a; Chalcid. in Tim. cap. 237 Mull., 235 Wrobel: *Stoici vero vivendi causam in nativi spiritus intentione constituunt, cujus effigiem coni similem volunt. Hoc quippe progresso ex oculorum penetrali, quod appellatur pupulli, et ab exordio tenui, quo magis porrigitur, in soliditatem opinato exordio, penes id quod videtur locata fundi omnitariam dilatarique visus illustratione*; vgl. damit Siebeck, Gesch. der Psychologie II, 187. Weitere Stellen über den Sehakt, Aul. Gell. Noct. Att. V, 16: *Stoici causas esse videndi dicunt, radiorum ex oculis in ea, quae videri queunt, emissionem, aërisque simul intentionem.* Posidon's Ansicht s. Sext. Emp. m. VII, 93: καὶ τὸ μὲν φῶς .... ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται; vgl. dazu Ps.-Galen XIX, 308 K.: τὸ δὲ φῶς διακρίνει καὶ ποδηγεῖ. τὴν ὅρασιν ἡμῶν ἐπὶ τὰ ὁρατὰ διὰ τὸ μεταξὺ ἀέρος. Vgl. endlich Arrian, Epict. Diss. II, 23 und Sext. Emp. Pyrrh. III, 51.

242) Vgl. Note 207.

243) Joh. Damasc. bei Stob. floril. ed. Gaisf. p. 713: καὶ οὐ ψεύδεται ἡ ὅρασις; Sen. ep. 124: *utilior acies nulla quam oculorum et intentior*; Arrian, Epict. Diss. II, 23 nennt den Sehakt ein πνεῦμα ἰσχυρὸν και φιλότεχνον.

sei sichtbar.[244]) Sie behauptete nämlich, daß aus dem Auge nicht schwarze und nebelhafte, sondern feurige pneumatische Strahlen hervordringen. Die Finsterniß soll nun als etwas Körperliches und Konkretes — für ein solches galt ja den Stoikern alles Reale — die feurigen Strahlen des Auges aufgreifen, sammeln und verschlingen.

Das Gehör wird durch ein vom ἡγεμονικὸν bis zum Ohr strömendes Pneuma vermittelt. Fremdes Geräusch wird durch die von den geräuschverursachenden Gegenständen ausgehenden Schallwellen auf das Ohr verpflanzt. Diese sphärische Wellenbewegung soll im Ohr einen Abdruck hinterlassen, wie ein Siegelring im Wachs — ein in der alten Stoa äußerst beliebtes Bild.[245])

Über den Tast-, Geruchs- und Geschmackssinn haben sich die Stoiker nicht ausführlich ausgesprochen. Nur so viel ist uns darüber bei Nemesius erhalten, daß sie diese drei Sinne für gröbere Ausgestaltungen der Seelenkraft gehalten und mit den dichteren Elementen verglichen haben.[246])

---

[244]) Plut. plac. phil. IV, 15 (Aët. Diels 406): ὁρατὸν εἶναι τὸ σκότος; Joh. Damasc. bei Stob. floril. p. 713 Gaisf.: ἐκ γὰρ τῆς ὁράσεως προχεῖσθαί τινα εἰς αὐτὸ αὐγήν; vgl. noch Ps.-Galen h ph. XIX, 308 K.

[245]) Plut. plac. phil. IV, 21 (Aët. Diels 411): ἀκοὴ δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρις ὤτων; D. L. VII. 158: ἀκούειν δέ, τοῦ μεταξὺ τοῦ τε φωνοῦντος καὶ τοῦ ἀκούοντος ἀέρος, πληττομένου σφαιροειδῶς, εἶτα κυματουμένου, καὶ ταῖς ἀκοαῖς προσπίπτοντος, ὡς κυματοῦται τὸ ἐν τῇ δεξαμενῇ ὕδωρ κατὰ κύκλους ὑπὸ τοῦ ἐμβληθέντος λίθου. Vgl. noch Ps.-Galen h. ph. XIX, 312, 313 K.; Posidon bei Sext. Emp. m. VII, 93: ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς. Daß der Eindruck der Stimme im Ohr dem des Siegelringes in Wachs gleichen soll, vgl. Plut. plac. phil. IV, 20 (Aët. Diels 410): ἀκούομεν γὰρ αὐτῆς καὶ αἰσθανόμεθα προσπιπτούσης τῇ ἀκοῇ καὶ ἐκτυπούσης καθάπερ δακτυλίου εἰς κηρόν.

[246]) Über die drei gröberen Sinne haben sich die Stoiker nicht deutlich und eingehend geäußert. Plut. plac. phil. IV, 21 heißt es: ὄσφρησις δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι μυκτήρων [λεπτῦνον], γεῦσις δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι γλώττης, ἁφὴ δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρις ἐπιφανείας εἰς θίξιν εὐαίσθητον τῶν προσπιπτόντων. Ebenso Ps.-Galen XIX, 303 K.; Chalcid. in Tim. 217 Mull., 220 Wrobel: *Ea porro quae sentiuntur composita*

Die Stimme (φωνητικόν, auch φωνᾶεν) war ihnen jenes Pneuma, das sich vom Centrum des Menschen, dem ἡγεμονικὸν bis zur Zunge erstreckt. Sie unterschieden die Stimme von der Sprache; doch hielten sie beide für körperlich.[247]) Über das Wesen der Sprache werden wir im erkenntnistheoretischen Teil ausführlich handeln. Hier sei nur die eine stoische Definition eingefügt, daß der Laut durch die vom Tonus des Stimmpneumas in Bewegung gesetzte Luft entsteht.[248])

---

sunt utpote corpora, singulique item sensus unum quiddam sentiunt: hic colores, sonos alius, ast ille sucorum sapores discernit, hic vapores odoraminum, ille asperum levigationemque tactu. Nach Nemes. de nat. hom. cap. 6 haben die Stoiker die fünf Sinne den vier Elementen angepaßt. Darnach tritt eine bedenkliche Verschiebung in der Wertbestimmung ein. Obenan stände die αἴσθησις ἡ ψυχική, ἡ γνωρίζουσα διὰ τῶν αἰσθητηρίων τὰ ἐν αὐτοῖς γινόμενα πάθη, dann folgte die ἁφή, hierauf die ὄψις — die ἀκοή verschwindet ganz und ist wohl in der αἴσθησις enthalten — und endlich die γεῦσις. Die ὄσφρησις wird, um die Gleichzahl mit den Elementen herzustellen, als besonderer Sinnenteil aufgehoben und für ein Mittleres erklärt, das dünner als Wasser, aber dichter als Luft ist.

[247]) Vgl. Steinthal, Geschichte der Sprachwissensch. etc. I, 284; Schmidt, Stoicorum grammatica p. 18; Zeller III, 1³, 68⁶. Die Körperlichkeit der Stimme, welche die Stoiker mit Nachdruck behauptet haben, wird uns oft genug bezeugt, Plut. plac. phil. IV, 20 (Aët. Diels 410): οἱ δὲ Στωικοὶ σῶμα τὴν φωνήν· πᾶν γὰρ τὸ δρῶν ἢ καὶ ποιοῦν σῶμα· ἡ δὲ φωνὴ ποιεῖ καὶ δρᾷ; vgl. noch Plut. comm. not. cap. 30; Cic. acad post cap 11; Sext. Emp. m. IX, 311; D. L. VII, 56; Chalcid. in Tim. 217 Mull., 220 Wrob.; Aul. Gellius Noct. Attic. V, 15. Zeno nannte das φωνητικὸν auch φωνᾶεν, Plut. plac. phil. IV, 21 (Aët. Diels 411).

[248]) Sen. nat. quaest. II, 6: *Quid enim vox nisi intentio aëris?* S. noch ibid. II, 9 und 21; Aul. Gell. Noct. Att. V, 15: *Vocem Stoici corpus esse intendunt, eamque esse dicunt ictum aëra*; Simplic. in Arist. phys. p. 201a, 29, Schol Brandis 359, ed. Diels p. 426: καὶ οἱ ἀέρα δὲ πεπληγμένον τὴν φωνὴν ἀποδίδοντες, ὥσπερ Διογένης ὁ Βαβυλώνιος, ἁμαρτάνουσι. σῶμα γὰρ οὕτως ἔσται ἡ φωνή· εἴπερ ἐν γένει τῷ ἀέρι ἐστί, καὶ τὸ πεπονθός, τουτέστι τὸν πεπληγμένον ἀέρα, ἀντὶ τοῦ πάθους, ὅπερ ἐστὶν ἡ πληγή, ἀποδιδόασι. Vgl. noch Eustathius ad Homer. Iliad. β. v. 490.

Die psychische Funktion der Zeugung wird endlich durch das vom ἡγεμονικὸν in die Geschlechtsteile sich erstreckende Pneuma bewerkstelligt.[249]) Dem männlichen Samen, der überhaupt dem ganzen Körper entstammen soll,[250]) haben sie ein bedeutendes Übergewicht über den weiblichen beigelegt,[251]) wohl nur darum, weil der Tonus beim Manne stärker ist.

In der Spermatologie, wie auch in manchen anderen anthropologischen Lehren, die bemerkenswerterweise zum grossen Teil schon auf Zeno zurückreichen, wird man geneigt sein, einen, wenn auch nur losen Anschluß der Stoa an die hippokratischen Mediziner anzunehmen. Manche anthropologische Bestimmungen der Stoa bieten in ihrer detaillierten Ausführung so frappierende Ähnlichkeiten mit denen der Mediziner dar, daß ein oberflächlicher Vergleich schon zur Annahme eines gewissen An-

---

[249]) Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 20: Τὸ δὲ σπέρμα φησὶν ὁ Ζήνων εἶναι, ὃ μεθίησιν ἄνθρωπος, πνεῦμα μεθ' ὑγροῦ, ψυχῆς μέρος καὶ ἀπόσπασμα καὶ τοῦ σπέρματος τοῦ τῶν προγόνων κέρασμα καὶ μῖγμα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν συνεληλυθός. Ebenso oder ähnlich Plut. de cohib. ira cap. 15; comm. not. cap. 35; Theodoret, Gr. aff. cur. V, 25 p. 931 Migne; Galen, definitiones XIX, 370—71 K. und h. ph. 313 und 324 K; D. L. VII, 158 f im Namen Zeno's. Auch Plut. plac. phil. V, 4 (Aët. Diels 417): Λεύκιππος καὶ Ζήνων σῶμα (sc. τὸ σπέρμα)· ψυχῆς γὰρ εἶναι ἀπόσπασμα. Chrysipp bei Ps. Phil. de incorr. m 506 M. (Bernays 255): ἐκ σπέρματος ἡ γένεσις καὶ εἰς σπέρμα ἡ ἀνάλυσις. Justin Martyr. II, 8: ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου. Auch Ps. Philo kennt das σπέρμα als achten Seelenteil, p. 506 M. (256 B.): καὶ γὰρ εὔηθες, ἄνθρωπον ζῶντα μὲν ὀγδόῳ μέρει ψυχῆς, ὃ καλεῖται γόνιμον κτλ. Das σπερματικὸν ist nämlich das πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι τῶν παραστατῶν, Plut. plac. phil. IV, 21 (Aët. Diels 411) = Ps. Galen h. ph. XIX, 315 K.

[250]) Plut. plac. phil. V, 11 (Aet. Diels 422): οἱ Στωικοὶ ἀπὸ τοῦ σώματος ὅλου καὶ τῆς ψυχῆς φέρεσθαι τὰ σπέρματα κτλ; Sphaerus bei D. L. VII, 159: καὶ ἀφ' ὅλων δὲ τῶν σωμάτων αὐτό φασι καταφέρεσθαι οἱ περὶ τὸν Σφαῖρον. Vgl. noch Ps. Galen h. ph. XIX, 327 K.

[251]) Censorin, de die natal. cap. 5: *utrumque ex patris tantummodo semine partus nascatur, ut Diogenes et Hippon Stoicique scripserunt.* Vgl. noch Ps. Galen h. ph. XIX, 327 K.

schlusses — um nicht zu sagen: Abhängigkeitsverhältnisses — berechtigen würde.[252]) Diese Annahme drängt sich aber mit unabweislicher Notwendigkeit auf, wenn man einerseits bedenkt, daß einzelne Stoiker — und wir gehen wohl nicht zu weit, wenn wir sagen, die älteren Stoiker überhaupt — von der Medizin einge-

---

[252]) Die wesentlichsten Punkte, in denen sich auffällige Übereinstimmungen zwischen den Stoikern und den hippokratischen Medizinern nachweisen lassen, können wir in fünf Hauptbestimmungen zusammenfassen. I. Das πνεῦμα ψυχικόν der alten Stoa entspricht dem θερμὸν ἔμφυτον der Mediziner. Über dieses θερμὸν ἔμφυτον s. Salmasius l. c. p. 178 und Litré, Oeuvres d'Hippocrate I, 445. Besonders ausführlich wird darüber gehandelt in der Schrift περὶ διαίτης I, 11 Bd. IV p. 487 bei Litré. Die Mediziner unterschieden πνεῦμα von ἀήρ; das erstere entspricht so ziemlich dem Pneuma der Stoiker; vgl. περὶ φύσεων IV, 94 Litré: τοῖσι δ' αὖ θνητοῖσιν αἴτιος τοῦ τε βίου. πνεύματα δὲ τὰ μὲν ἐν τοῖσι σώμασι φῦσαι καλέονται. Gerade in der Pneumalehre dürften die Berührungspunkte zwischen beiden Schulen am markantesten hervortreten, vgl. Siebeck, Zeitschr.für Völkerpsychol. 1880, XII, 362. II. Die Bluternährung der Seele läßt sich, wenn auch nicht mit gleicher Evidenz auf die Mediziner zurückführen. Und wenn auch Porphyr bei Stob. I, 1024 sich Mühe giebt, diese Lehre Homer zuzuschreiben, so hat schon Sturz, Comment. de Empedocl. vita et philos. p. 440 diesen Versuch mit Recht zurückgewiesen. Allein auch bei Empedokles scheint diese Lehre nicht urplötzlich aufgetaucht zu sein, sondern sie dürfte sich zuerst bei den ersten Medizinern gefunden haben, vgl. Galen, de causis resp. IV, 506 K. von Hippokrates: εἰ δὲ τῆς τοῦ αἵματος ἀναθυμιάσεως εἰς θρέψιν χρήζει τὸ ψυχικὸν πνεῦμα, πιθανὸν γὰρ καὶ τοῦτο; s. auch das Citat aus Galen, de simplic. bei Salmasius l. c. p. 178. Vgl. noch die Schrift περὶ φύσεων IV, 100 L.: μηδὲν εἶναι μᾶλλον τῶν ἐν τῷ σώματι ξυμβαλλόμενον εἰς φρόνησιν, ἢ τὸ αἷμα, ... ἐξαλάσσοντος δὲ τοῦ αἵματος μεταπίπτει καὶ ἡ φρόνησις. III. Die Mediziner haben die Seele für körperlich und vergänglich gehalten, vgl. Salmasius l. c. p. 180, was doch auch in bezug auf die Körperlichkeit von der ganzen und in bezug auf die Vergänglichkeit von einem Teil der Stoa gilt. IV. Die stoische εὐκρασία findet sich schon in vollem Umfang bei den Medizinern, vgl. περὶ διαίτης I, 7, Litré VI, 481: ἐσέρπει δὲ ἐς ἄνθρωπον ψυχή, πυρὸς καὶ ὕδατος ξύγκρησιν ἔχουσα, ibid. I, 25, 35, Litré 497 und 511: πυρὸς

standenermaßen nichts verstanden haben,[253]) und wenn man andererseits erwägt, daß die autoritätsgläubigen Stoiker sich in diesen Fragen der medizinischen Psychologie um so eher an die hippokratischen Mediziner gehalten haben werden, als diese die berufensten Vertreter für deren Beantwortung waren.

Kap. VIII.

Sitz der Seele.

Aus der strengen Einheitlichkeit der Seele ergab sich den Stoikern die unabweisliche Forderung, der Seele oder dem ἡγε-

---

τὸ ὑγρότατον, καὶ ὕδατος τὸ ξηρότατον χρῆσιν λαβόντα ἐν τῷ σώματι φρονιμώτατον; vgl. noch ibid. I, 35, VI, 518; II, 61, VI, 575 Litré. Diese Beziehung der Stoa zu den Medizinern hat auch Lassalle I, 164 leise herausgefühlt. Einige Quellennachweisungen finden sich noch bei Siebeck a. a. O. S. 363. V. In der Unterscheidung der Venen und Arterien halten sich die Stoiker zweifellos an medizinische Vorgänger. Die Entdeckung dieses Unterschiedes gehört dem alten Mediziner Praxagoras an, den Chrysipp bei Galen de plac. Hipp. et Plat. recht häufig citiert. Auch erinnern die genaueren Bestimmungen gerade Chrysipps über den Sitz der Seele — s. weiter Note 259 — an die Lehren der Mediziner. Nur können wir Salmasius nicht auch darin beipflichten, daß die Mediziner ähnlich wie die Stoiker das ἡγεμονικὸν in die Brust verlegt haben. Aus der Schrift περὶ ἱερῆς νούσου VI, 371, 386 und 392 Litré geht vielmehr hervor, daß sie den Sitz in das Gehirn verlegt und diese Ansicht polemisch gerechtfertigt haben. Über die Unterscheidung der Mediziner von Venen und Arterien s. IV, 392, VIII, 590 ff Litré. Unter den Stoikern sagt schon Kleanthes, Cic. nat. deor. II, 9: *Iam vero venae et arteriae micare non desinunt, quasi quodam igneo motu;* Sen. nat. quaest III, 15: *placet natura regi terram et quidem ad corporum nostrorum exemplar, in quibus et venae sunt et arteriae, illae sanguinis, hae spiritus receptacula.*

[253]) Galen, de plac. Hipp. et Plat. p. 143 ed. Müller: ὁμολογεῖ γὰρ ἀπείρως ἔχειν τῶν ἀνατομῶν von Chrysipp; ibid. p. 163 von der ganzen Stoa.

μονικὸν ein bestimmtes Organ als Sitz anzuweisen. Nun lag wohl bei dem unablässigen Bestreben der Stoa, einen konsequenten Mikrokosmos auszubilden, der Gedanke nahe, den Sitz der Seele in den Kopf zu verlegen, weil auch im Kosmos das Haupt der Welt, der Himmel, Sitz des ἡγεμονικὸν ist. In der That vermochten auch einige Stoiker — vermutlich Herillus oder Boethos[254]) — sich dieser Ansicht, daß der Kopf Sitz der Seele sei, um so weniger zu entziehen, als sie dadurch mit bedeutenden Philosophen, vor Allem mit Plato[255]) auf gemeinsamem Boden standen.

Es liegt indeß nahe, daß eine solche Bestimmung wohl von einem fahnenflüchtigen Halbstoiker auf Kosten der Konsequenz getroffen werden konnte, nicht aber von einem prinzipienfesten, gesinnungstüchtigen Vollstoiker. Denn die Verlegung des ἡγεμονικὸν in das Gehirn setzt die Trennung der denkenden von der empfindenden Seele unbedingt voraus. Hat doch auch Aristoteles den zwei niederen Seelenteilen das Herz als Sitz offenbar darum angewiesen, weil man die Affekte in der Herzgegend verspürt. Wer also das ἡγεμονικὸν in das Hirn verlegte, konnte dieses Wort doch nur in dem engeren Sinne von νοῦς, aber keinesfalls in dem umfassenden Sinne von ψυχή anwenden. Eine solche Trennung von νοῦς und ψυχή aber, die den Grundgedanken der

---

[254]) Wir werden gehörigen Orts den Nachweis liefern, daß kein Schulhaupt der alten Stoa den Sitz des ἡγεμονικὸν in das Gehirn verlegt hat. Und wenn einzelne Berichte überliefern — vgl. Note 256 —, daß einige Stoiker das ἡγεμονικὸν in den Kopf verlegt haben, so können darunter nur Herillus und Boethos gemeint sein, die ja auch in vielen anderen einschneidenden Fragen sich von der Stoa entfernt und der Akademie angenähert haben. Es ist nun um so wahrscheinlicher, daß Herillus und Boethos gerade den Kopf für den Sitz des ἡγεμονικὸν ausgegeben haben, als sie damit im großen und ganzen auf dem Boden der Akademie standen.

[255]) Aristoteles selbst hatte freilich der Denkseele kein körperliches Organ zugeschrieben, s. Zeller II, 2^3, 568^3, wohl aber Plato, s. Zeller II, 1^3, 727. Lag ja doch die Annahme, daß die Denkseele ihren Sitz im Kopf haben müsse, in der Konsequenz der Akademie.

stoischen Psychologie aufhebt, kann man wohl einem abgefallenen, aber doch keinem schulfesten Stoiker zumuten. Wenn es daher heißt, einige Stoiker hätten den Sitz der Seele in den Kopf verlegt,[256]) so mag darunter Herillus, Boethos oder ein sonstiger Halbstoiker gemeint sein; aber der „treue Esel“ Zeno's, Kleanthes, den Hirzel als Vertreter dieser Ansicht hinzustellon sich abmüht,[257]) kann darunter nun und nimmer verstanden werden!

Die Stoa konnte nicht umhin, wollte sie die Einheitlichkeit der Seele aufrecht erhalten, das Herz zum Centralorgan der Gesamtseele zu erheben, da ja einige Seelenfunktionen augenscheinlich an das Herz geknüpft sind. Haben doch die drei vornehmsten Häupter der Stoa, Zeno, Kleanthes und Chrysipp nach dem ausdrücklichen Zeugniß Galen's sämtliche Affekte einstimmig (ἑτοίμως) in das Herz verlegt.[258]) Es war daher nur folgerichtig geschlossen,

---

[256]) Philod. de piet. p. 83 G.: τινὰς δὲ τῶν Στωικῶν φάσκειν, ὅτι τὸ ἡγεμονικὸν ἐν τῇ κεφαλῇ. φρόνησιν γὰρ εἶναι. Plut. plac. phil. IV, 21 (Aët. Diels 411): αὐτὸ δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ὥσπερ ἐν κόσμῳ κατοικεῖ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ σφαιροειδεῖ κεφαλῇ; ebenso Galen h. ph. XIX, 315 K. Der Zusatz ἥλιος, den Diels, gestützt auf D. L. VII, 139 hinter κόσμῳ setzen will — was Hirzel II, 153 wieder in ἐν ἡλίῳ emendieren möchte — ist nicht durchaus nötig. Wenn aber überhaupt ergänzt werden soll, dann liegt οὐρανὸς doch näher als ἥλιος. Denn die Stelle lautet ja bei Diogenes: τὸν οὐρανόν φασι τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου und erst später heißt es: Κλεάνθης δὲ τὸν ἥλιον. In etwas unbestimmter Form tritt die Nachricht über jene Stoiker, die den Kopf zum Sitz des ἡγεμονικὸν erhoben, bei Sext. Emp. m. IX, 119 auf: καθὸ καὶ ἐφ' ἡμῶν μὲν ἢ ἐν καρδίᾳ, τοῦτο τυγχάνειν ἀξιοῦται, ἢ ἐν ἐγκεφάλῳ, ἢ ἐν ἄλλῳ τινὶ μέρει τοῦ σώματος. Auch Nemes. de nat. hom. cap. 6 sagt, daß einige Stoiker behauptet hätten: ὄργανα δὲ αὐτοῦ (sc. τοῦ ἡγεμονικοῦ) αἱ πρόσθιαι τοῦ ἐγκεφάλου κοιλίαι, καὶ τὸ ἐν αὐταῖς ψυχικὸν πνεῦμα, καὶ τὰ ἐξ αὐτῶν νεῦρα, τὰ διάβροχα τῷ ψυχικῷ πνεύματι, καὶ ἡ κατασκεύη τῶν αἰσθητηρίων.

[257]) A. a. O. S. 136 ff.

[258]) Galen de plac. Hipp. V, 332 K.: τοὺς φόβους καὶ τὰς λύπας καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα πάθη κατὰ τὴν καρδίαν συνίστασθαι, ἀλλὰ τοῦτο μὲν καὶ πρὸς αὐτῶν ὁμολογούμενον λαμβάνεται τῶν Στωικῶν· οὐ μόνον γὰρ Χρύσιππος, ἀλλὰ καὶ Κλεάνθης καὶ Ζήνων ἑτοίμως αὐτὸ τιθέασιν; vgl.

daß auch das ἡγεμονικόν, in dem doch alle Affekte entstehen, den gleichen Sitz haben muß. Näher noch bezeichnete Chrysipp die Höhlung der linken Herzkammer als den Sitz der herrschenden und denkbegabten Seelenfunktion.[259]) Es ist leicht begreiflich, daß sich die Stoiker abmühten, für diese von der gewöhnlichen Anschauung abweichende Lehre zahlreiche Beweise bei zubringen, wie es denn überhaupt ihre Gewohnheit war, in allen den Fällen, wo sie gegen herrschende Lehrmeinungen Front machten, weniger durch wuchtige, als vielmehr durch zahlreiche Belege zu imponieren. Schon Zeno stellte folgenden Beweis auf, daß die Seele in der Brustgegend ihren Sitz haben müsse: Die Stimme dringt augenscheinlich durch den Schlund. Käme sie nun von der Schädelhöhle, dann könnte sie nicht durch den Schlund ihren Weg nehmen. Die Stimme entsteht aber dort, wo auch das Wort seinen Ursprung hat; dieses aber entspringt dem Verstand, folglich kann auch der νοῦς nicht im Kopfe, sondern muß in der

---

noch p. 269, 290, 294, 322 ed. Müller u. ö. Alle diese Affekte entstehen aber nach den Stoikern im ἡγεμονικόν, das im Herzen seinen Sitz hat, D. L. VII, 159: Ἡγεμονικὸν δὲ εἶναι τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ὁρμαὶ γίνονται . . . ὅπερ εἶναι ἐν καρδίᾳ; vgl. auch Suidas s. v. ἡγεμονικόν; Sen. de ira II, 19: *Volunt itaque quidam ex nostris, iram in pectore moveri effervescente circa cor sanguine*, wobei zu bemerken ist, daß Seneca das ἡγεμονικὸν mit den πάθη identifiziert, denn de ira I, 8 heißt es: *non enim, ut dixi, separatas ista sedes suas diductasque habent, sed affectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est.*

[259]) Galen de plac. Hipp. V, 189 K. (141 Müller): Χρύσιππος δὲ τοῦ ψυχικοῦ πνεύματος πλήρη φησὶν εἶναι τὴν κοιλίαν ταύτην (sc. τὴν ἀριστερὰν κοιλίαν τῆς καρδίας) . . . ; ibid. p. 143 Müller: Χρύσιππος, βουλόμενος εἰλικρινές τι καὶ καθαρὸν εἶναι πνεῦμα τὸ κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς, ἐν τῇ καρδίᾳ καθίδρυσεν αὐτό. Ibid. p. 145 polemisiert Chrysipp gegen diejenigen, die das ἡγεμονικὸν in den Kopf verlegt haben, unter Berufung auf Praxagoras. Philod. de piet. p. 83 d. G.: Χρύσιππον δ' ἐν τῷ στήθει τὸ ἡγεμονικὸν εἶναι. Chalcid. in Tim. 217 Mull. 220 Wrobel: *porro animae partes velut ex capite fontis cordis sede manantes per universum corpus porriguntur* etc.

Brust seinen Sitz haben.[260]) Ausführlicher und genauer hat der Babylonier Diogenes diesen zenonischen Beweis begründet: Die artikulierten Laute, sagt er,[261]) haben mit der Stimme eine gemeinsame Quelle. Daß aber diese vermittelst der Arterien aus der Brusthöhle hervortönt, ist auch dem Auge ersichtlich. Daher kann auch der artikulierte Laut nur aus dem Herzen und nicht aus dem Kopfe hervorgehen. Die artikulierte Rede gilt ihm aber für eine vom **Verstande** gestoßene Stimme. Das Wort als etwas Reales soll, vom τόνος des Gedankens gedrängt, die Zwischenzeit — und wohl auch den Zwischenraum — von Denken und Sprechen ausfüllen. Auch Chrysipp formulierte diesen Beweis mit einer ähnlichen Argumentation. Doch verstand er es, diese etwas primitive Beweisführung mit einigen einleuchtenden Momenten aus seiner Erkenntnißtheorie recht geschickt zu verschlingen.[262])

---

[260]) Galen de plac. Hipp. et Plat. V, 241 K.: φωνὴ διὰ φάρυγγος χωρεῖ. εἰ δὲ ἦν ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου χωροῦσα, οὐκ ἂν διὰ φάρυγγος ἐχώρει· ὅθεν δὲ λόγος, καὶ φωνὴ ἐκεῖθεν χωρεῖ. λόγος δὲ ἀπὸ διανοίας χωρεῖ, ὥστ' οὐκ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἐστὶν ἡ διάνοια. Vgl. auch Lucrez, VII, 137; Chalcid. in Tim. 217 Mull. 220 Wrobel: *Stoici vero cor quidem sedem esse principalis animae partis consentiunt, nec tamen sanguinem, qui cum corpore nascitur.* Tertull. de an. cap. 15 zählt Zeno zu denjenigen, die das ἡγεμονικὸν in das Herz verlegt haben. Plut. plac. phil. IV, 5 (Aët. Diels 391) sagt: οἱ Στωικοὶ πάντες ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ ἢ τῷ περὶ τὴν καρδίαν πνεύματι; ebenso Ps. Galen XIX, 315 K. und Euseb. pr. ev. XV, 20. Hingegen Theodor. Gr. aff. cur. V, 22: τῶν Στωικῶν ἡ ξυμμορία τὴν καρδίαν ἀπεκλήρωσαν τούτῳ καὶ τούτων δ' αὖ πάλιν οἱ μὲν ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς καρδίας, οἱ δὲ ἐν τῷ αἵματι. καὶ οἱ μὲν ἐν τῷ περικαρδίῳ ὑμένι, οἱ δὲ ἐν τῷ διαφράγματι.

[261]) Galen l. c. cap. 5, p. 205 Müller (Thiery p. 57): ὅθεν ἐκπέμπεται ἡ φωνή, καὶ ἡ ἔναρθρος, τοῦτο δὲ ὁ λόγος· καὶ ὁ λόγος ἄρα ἐκεῖθεν ἐκπέμπεται, ὅθεν καὶ ἡ φωνή. ἡ δὲ φωνὴ οὐκ ἐκ τῶν κατὰ τὴν κεφαλὴν τόπων ἐκπέμπεται, ἀλλὰ φανερῶς ἐκ κάτωθεν μᾶλλον κτλ.; vgl. noch cap. 8 p. 282 K. . . . ὃ πρῶτον τροφῆς καὶ πνεύματος ἀρύεται, ἡ καρδία . . . τὸ κινοῦν πρῶτον τὸν ἄνθρωπον τὰς κατὰ προαίρεσιν κινήσεις ψυχική τίς ἐστιν ἀναθυμίασις, πᾶσα δὲ ἀναθυμίασις ἐκ τῆς τροφῆς ἀνάγεται, ὥστε τὸ κινοῦν πρῶτον τὰς κατὰ προαίρεσιν κινήσεις καὶ τὸ τρέφον ἡμᾶς ἀνάγκη ἓν καὶ ταὐτὸν εἶναι, ὅταν ταῦτα ὁ Διογένης γράφῃ κτλ.

[262]) Vgl. Galen l. c. 345 K. u. ö.

Weniger glücklich suchte Chrysipp den Sitz der Persönlichkeit aus dem Grunde in das Herz zu verlegen, weil man auf dasselbe hinzudeuten pflegt, wenn man vom eigenen Ich (ἐγὼ) spricht.[263]) Geschmackloser noch ist sein haarsträubender etymologischer Beweis, der auf der Lautverwandtschaft von καρδία mit κρατία beruht. Die κρατία d. h. τὸ κυριεῦον καὶ κρατοῦν τῆς ψυχῆς μέρος muß in der Herzgegend (καρδίᾳ) liegen.[264]) Vollends unwichtig und uninteressant sind die zahllosen gewaltsamen Interpretationen von Versen aus Homer, Hesiod, Euripides, Tyrtaeus, Empedokles u. a.[265]) Chrysipp sucht da durch geschraubte Wortverdrehungen und Sinnentstellungen jene Verse für seine Zwecke insofern nutzbar zu machen, als er in diese Dichter willkürlich genug hineindeutet, daß auch sie den Sitz der Denkthätigkeit in der Brust gefunden haben. Wie nun endlich Chrysipp sich abquält, um sich mit dem Mythos abzufinden, nach welchem Minerva dem Haupte Jupiter's entsprossen sei,[266]) ist so recht bezeichnend für die ent-

---

[263]) Es ist ja natürlich, daß das ἡγεμονικὸν für Chrysipp das Individuelle des Menschen bedeutete; vgl. Galen l. c. p. 89 und 91. Mark Aurel sagt kurzweg, das ἡγεμονικὸν ist das Ich, X, 38 und XII, 3. Überhaupt haben viele Stoiker den Ausspruch gethan, der Mensch sei nur Seele. Nur ist es für die Art, wie leicht sich Chrysipp seine Beweise gemacht hat, recht bezeichnend, daß er sich die Argumente aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauch hergeholt hat, vgl. Galen l. c. 341 K.: τῇ δὲ καρδίᾳ καθάπερ ἂν τῇ ψυχῇ χρώμεθα. Nichtiger noch ist sein Beweis, daß wir auf das Herz zu zeigen pflegen, wenn wir ἐγὼ sagen, Galen l. c. 215 K. (173 Müller); vgl. noch 310, 321 und 328 K.

[264]) Galen l. c. 328 K.: τούτοις πᾶσι συμφώνως καὶ τοὔνομα τοῦτ' ἔσχηκεν ἡ καρδία κατά τινα κράτησιν καὶ κυρείαν ἀπὸ τοῦ ἐν αὐτῇ εἶναι τὸ κυριεῦον καὶ κρατοῦν τῆς ψυχῆς μέρος, ὡς ἂν κρατία λεγομένη. Im übrigen schreckte auch Kleanthes vor solchen etymologischen Spielereien nicht gerade ängstlich zurück. So brachte er z. B. folgendes etymologische Monstrum fertig, Plut. de Isid. et Osir. cap. 66, 377 F.: Φερσεφόνην δέ φησί που Κλεάνθης τὸ διὰ τῶν καρπῶν φερόμενον καὶ φονευόμενον πνεῦμα.

[265]) Ps. Plut. de vita Hom. cap. 130 und Galen l. c. 293—311 K.

[266]) Galen l. c. 349—353 K.

gegenkommende Haltung, welche die Stoa dem Mythos und der Volksanschauung gegenüber eingenommen hat.

Und doch gewährt uns diese öde, weitschweifige Behandlung eines so unwichtig und untergeordnet erscheinenden Gegenstandes einen recht interessanten Einblick in die geistige Werkstätte Chrysipps. Einem Manne, der sich über ein völlig gleichgültiges Thema mit so behaglicher Breite erging, konnte es wahrlich nicht schwer fallen, der größte Vielschreiber Griechenlands zu werden.

Allein auch nach einer anderen Seite hin gewährt dieses Verfahren Chrysipps einen interessanten und bemerkenswerten Ausblick auf die Geschichte der Philosophie. Hier finden wir den Anfang zu jener eigentümlichen und bewußten Verquickung von religiösen und philosophischen Vorstellungen, die zunächst wieder bei dem vom Stoizismus stark angehauchten Juden Philo deutlich zum Vorschein kam, die aber in ihrer öden, trostlosen Gestalt erst in der patristischen und scholastischen Philosophie zu intensivem Durchbruch und durchgreifendem Ausdruck gekommen ist. Und wieder zeigt sich uns da einer jener Kanäle, der aus dem Stoizismus, dieser Scholastik des Hellenismus, in krausem Zickzack hineinführte in den großen, seichten Strom der mittelalterlichen Philosophie.

Kap. IX.

Krankheit, Schlaf, Traum und Tod.

Von den Krankheiten der Seele, als welche die Stoiker vielfach sämtliche Affekte bezeichnet haben,[267]) wird im letzten, ethischen

[267]) Zeno nannte z. B. das Mitleid eine Krankheit der Seele, Lact. Epist. ad Pentad. 38: *Zeno, Stoicorum magister, qui virtutem laudat, misericordiam . . . tamquam morbum animi dijudicavit.* Die Seele ist ebenso Krankheiten unterworfen, wie der Körper, D. L. VII, 115; Epiktet bei Stob. floril I, 107 und IV, 117 Meineke; Galen l. c. 432, 435 und 438 von Chrysipp und Posidonius; Cic. Tusc quaest.

Teil der Psychologie ausführlich die Rede sein. Hier handelt es sich für uns mehr um die medizinische Seite der Psychologie, da ja nur die physiologische Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele auseinandergesetzt werden soll.

Wenn auch einzelne Wendungen in den über diesen Gegenstand uns spärlich zufließenden Berichten so gedeutet werden könnten, als ob die Seele nach der Auffassung der Stoa vom Leibe gar nicht affiziert werden könnte,[268]) so gilt dies doch nur mehr im ethischen Sinne. Denn daß thatsächlich eine gegenseitige Einwirkung von Leib und Seele stattfindet, hat Kleanthes an jenem Beispiel evident dargethan, nach welchem die Seele bei den Leiden des Körpers empfindlich aufzucken und der Körper seinerseits die Farbe wechseln soll, wenn der psychische Vorgang des Schämens eintritt.[269]) Es hat daher seine volle Richtigkeit, wenn Diogenes berichtet,[270]) daß die Krankheiten des Menschen nur auf Wandlungen und Veränderungen des Pneumas beruhen. Natürlich haben wir dies so zu verstehen, daß das seelische Pneuma durch ein Über-

IV, 10; Stob. II, 182; Sen. ep. 75; Plut. de an. fragm. VI, p. 700 Wyttenb. Einzelnes bei Heinze, Stoicorum de affectibus doctrina p. 35 ff.

[268]) Clemens Alex. Strom. IV, 482 Sylb.: οἵ τινές (sc. τῶν Στωικῶν) φασι, μηδὲν τὴν ψυχὴν ὑπὸ σώματος διατίθεσθαι, μήτε πρὸς κακίαν ὑπὸ τῆς νόσου, μήτε πρὸς ἀρετὴν ὑπὸ τῆς ὑγιείας, ἀλλ' ἀμφότερα ταῦτα λέγουσιν ἀδιάφορα εἶναι. Auch Mark Aurel drückt sich öfter ähnlich aus, V, 19; VII, 64; VIII, 28 und 47; XI, 1 und 16; XII, 14 und 33. Deutlicher noch heißt es bei Theodor. Gr. aff. cur. cap. 11, p. 1099 ed. Migne: καὶ τὴν ψυχὴν (οἱ Στωικοὶ) ἔφασαν μηδὲν ὑπὸ τοῦ σώματος ἢ ὠφελεῖσθαι ἢ βλάπτεσθαι.

[269]) S. Note 194. Hier wollen wir noch den Bericht des Tertull. de an. cap. 5 hersetzen, da er etwas klarer abgefaßt ist, als der des Nemesius: *porro et animum compati corpori, cui laeso ictibus vulneribus ulceribus condolescit, et corpus animae, cui afflictae cura angore amore coaegrescit* (für cohaerescit, Diels Proleg. 213) *per detrimentum socii vigoris, cujus pudorem et pavorem rubore atque pallore testatur. igitur anima corpus ex corporalium passionum communione.*

[270]) D. L. VII, 158: Αἰτίας δὲ τῶν παθῶν ἀπολείπουσι τὰς περὶ τὸ πνεῦμα τροπάς.

wiegen der Kälte oder der Wärme seine maßgerechte Mischung (εὐκρασία) verliert. Offenbar kann diese Pneumaverschlechterung nach stoischer Ansicht nur durch die mangelhafte Qualität der Blutausdünstungen oder durch die schlechte Beschaffenheit der eingeatmeten Luft erfolgen. Interessant ist es, daß diese beiden Gesichtspunkte bekanntlich auch in der modernen Medizin eine hervorragende Rolle spielen.

Galt nun den Stoikern die Krankheit für eine Verschlechterung, so ist ihnen der Schlaf nur eine Schwächung des Pneumagehalts. Nach einem gewissen Zeitraum anstrengender Thätigkeit läßt der Tonus, wie sie sagen, an sinnlicher Energie nach. Überhaupt ist es ja die Haupteigenschaft der Spannung, daß sie nicht lange in gleichmäßiger Stärke fortbesteht, daß sie vielmehr sich allmählich abschwächt, bis sie entweder ganz aufhört, oder, durch neuen Zufluß gestärkt, ihre Thätigkeit nochmals beginnt. Beim Schlaf tritt also nur eine Schwächung, kein völliges Nachlassen des Tonus ein.[271]) Im Ruhezustande wird dem seelischen Pneuma durch den regelmäßigen Atmungsprozeß neues Pneuma zugeführt, so daß der Tonus später seine Thätigkeit mit erfrischter und gestärkter Kraft fortsetzen kann. Natürlich wiederholt sich dieser Prozeß ebenso oft, als die Seele durch die Entkräftung ihres Tonus energielos zusammensinkt.

Über das Wesen des Traumes haben die Stoiker, wie es scheint, keine eingehende Untersuchung aufgestellt. Sie begnügten sich damit, die Träume zum Teil auf eine unmittelbare Einwirkung

[271]) D. L. VII, 158: Τὸν δὲ ὕπνον γίνεσθαι ἐκλυομένου τοῦ αἰσθητικοῦ τόνου περὶ τὸ ἡγεμονικόν; ebenso Ps. Galen h. ph. XIX, 339 K. Ähnlich Plut. plac. phil. V, 24 (Aët. Diels 436): οἱ Στωικοὶ τὸν μὲν ὕπνον γίνεσθαι ἀνέσει τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος; Tertull. de an. cap. 43: *Stoici somnum resolutionem sensualis vigoris affirmant* (die Korrektur „animalis vaporis“ für „sensualis vigoris“ — Siebeck, Gesch. der Psychologie II, 276³ — ist überflüssig, da „sensualis vigoris“ dem wiederholt vorkommenden „αἰσθητικοῦ πνεύματος“ gleichkommt, während „animalis vaporis“ einem „ἀναθυμιάσεως τοῦ πνεύματος“ entspräche). Nebenbei bemerkt, stammt diese Lehre schon von Zeno, vgl. Cicero, de divin. II, 58: *contrahi autem animum Zeno et quasi labi putat, atque concidere et id ipsum esse dormire.*

der göttlichen Vorsehung (πρόνοια) zurückzuführen.[272]) Indeß ist uns ihre Traumlehre nach einer anderen Seite hin für die Geschichte des menschlichen Geistes im allgemeinen und für die Geschichte der Philosophie insbesondere von großer Wichtigkeit. Das Wesen der Mantik nämlich, die bekanntlich bei ihnen eine große Rolle spielte,[273]) führten sie vorzugsweise auf den Traum zurück.[274]) Sie entfernten sich mit dieser verfeinerten, dem plumpen Aberglauben abgewandten Anschauung in demselben Maße von der hellenischen Mantik, wie sie sich dem hohen Begriff der hebräischen Prophetie annäherten. Jesajas, Jeremias und Ezechiel sahen bekanntlich die Zukunft auch durch ein „Traumgesicht". Es ist dies wieder ein wunderbares Zusammentreffen der Stoa mit hebräischen Anschauungen. Diese sonderbare Übereinstimmung ist aber für die Geschichte der Philosophie und den Zusammenhang der Kultur um so bedeutungsvoller und bemerkenswerter, als diese beiden sinnverwandten Begriffe der stoischen Mantik und der jüdischen Prophetie, wenn sie gleich von entgegengesetzten Richtungen ausgegangen sind, doch in das gemeinschaftliche Strombett des Christentums hineinflossen, von wo aus sie dann in die mittelalterliche scholastische Philosophie einmündeten. Wir haben also hier wieder einen jener merkwürdigen

---

[272]) Tertull. de an. cap. 46: *Stoici deum malunt providentissimum humanae institutioni inter cetera praesidia divinatricum artium et disciplinarum somnia quoque nobis incidisse, peculiare solatium naturalis oraculi.* Vgl. auch Büchsenschütz, Traum und Traumdeutung im Altertum, Berlin 1868, S. 27; Volkmann, Lehrb. der Psychol. I, 417. Chalcid. in Tim. cap. 249 Mull. cap. 251 Wrob. stellt die stoische Traumlehre mit der Heraklits zusammen. Daß aber die Traumlehre der Stoa auf die späteren Mediziner — namentlich auf Galen — bedeutend eingewirkt hat, ist durch Siebeck a. a. O. II, 144 festgestellt worden.

[273]) Vgl. Zeller III, 1³, 336-40; Wachsmuth, die Ansichten der Stoiker über Mantik und Daemonen, Berlin 1860 passim; Büchsenschütz a. a. O. S. 27-29.

[274]) Ps. Plut. vita Hom. cap. 212, p. 1238 W.: τῆς μαντικῆς τὸ μὲν τεχνικόν φασιν εἶναι οἱ Στωικοί . . . τὸ δὲ ἄτεχνον καὶ ἀδίδακτον, τουτέστι ἐνύπνια καὶ ἐνθουσιασμός. Vgl Stob. II, 122; Cic. de divin. I, 50 und II, 11; Zeller III, 1³, 343²; Wachsmuth S. 16; Büchsenschütz S. 27.

Berührungspunkte des Stoizismus mit dem Judaismus, der uns für die Anlehnung Philo's an die Philosophie der Stoa einen entscheidenden Anhalt und Erklärungsgrund bietet. Andererseits wird man für jene zahlreichen Kapitel in der mittelalterlichen Philosophie der drei monotheistischen Religionen, in denen das Wesen der Prophetie behandelt und philosophisch gerechtfertigt wird, doch auch auf den Stoizismus als auf eine bisher unbeachtete Quelle hinzuweisen haben.

War der Schlaf nur ein momentanes Nachlassen und Erschöpftsein des Tonus im Pneuma, so bedeutet der Tod das vollständige Aufhören desselben.[275]) Schon im Greisenalter soll ja der Tonus, wie wir an anderer Stelle nachgewiesen haben,[276]) durch die Abnahme der Blutwärme eine merkliche Abschwächung erfahren; der Tod aber tritt durch ein gänzliches Stillstehen des Tonus ein. Wir können die Formulierung dieser psychologischen These kurz dahin zusammenfassen: Sobald das Seelenpneuma seine Energie völlig verloren hat, tritt der Tod ein. Das Verhältniß von Leib und Seele wird ge-

---

[275]) Plut. plac. phil V, 24 (Aët. Diels 436): ὅταν δὲ παντελὴς γένηται ἡ ἄνεσις τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος, τότε γίγνεσθαι θάνατον; ebenso Ps. Galen XIX, 339 K. Bei Stob. I, 922 führt Jamblich mehrere Ansichten über den Tod an, unter denen auch die Ansicht vorkommt, daß der Tod entstehe ἐκλυομένου τοῦ τόνου καὶ παριεμένου. Diese Stelle hat Wellmann a. a. O. 477, Note 175 mit Recht auf die Stoiker bezogen. Man vgl. noch Philo Leg. Alleg. I, 33, p. 65 M. Nach Mark Aurel entsteht der Tod durch die Auflösung in jene Teile, aus denen das Leben zusammengesetzt war, vgl. IV, 5, 14; X, 7, was Lassalle I, 281 heraklitisch deutet. In der alten Stoa aber war die Anschauung, daß der Tod entstehe ἐκλυομένου τοῦ τόνου eine allgemeine, vgl. Cic. nat. deor. III, 14 und II, 9 von Kleanthes: *quod autem alitur et crescit motu quodam* (= τόνῳ) *utitur certo et aequabili, qui quamdiu remanet in nobis, tam diu sensus et vita remanet, refrigerato autem et exstincto calore occidimus ipsi et exstinguimur.* Auch Sen. sagt nat. quaest. II, 10: *nihil enim viveret sine calore.* Über die sechs verschiedenen, von der Stoa gebilligten Arten des Selbstmordes, s. David Schol. in Arist. categor. ed. Brandis p. 15.

[276]) S. Note 187.

löst. Die Seele als solche entschwindet ganz; im Leibe aber bleibt nur noch so viel Pneuma zurück, als dieser zu seinem vorläufigen Fortbestand notwendig erfordert. Natürlich ist dieses Restpneuma in dem Leichnam, wie in jedem anorganischem Wesen, nur noch als sogenannte Eigenschaft (ἕξις oder συνεκτικὴ δύναμις) vorhanden. Verliert der Leichnam auch diesen letzten Pneumarest, dann entschwindet auch seine Gestalt und er sinkt zu einer unförmlichen Masse, zu einer ungestalteten Materie zusammen.

Kap. X.

Schicksal der Seele nach dem Tode.
(Unsterblichkeitslehre.)

Ist überhaupt innerhalb des stoischen Systems eine individuelle Fortdauer der Seele möglich? Ja und nein, je nachdem man sich diese Fortdauer denkt! So ungefähr wird jeder Kenner der stoischen Philosophie auf obige Frage antworten müssen.

Thatsächlich sind die Berichte über die stoische Unsterblichkeitslehre so schwankend und widerspruchsvoll, daß man die Stoa einerseits als Leugner jeglicher Unsterblichkeit hinstellt,[277]) während ihr andererseits ebenso glaubhafte Quellen einen vollen, ungeschmälerten Glauben an die individuelle Postexistenz vindizieren.[278]) Zwischen diesen beiden sich schroff gegenüberstehenden

---

[277]) D. L. VII, 156: φθαρτὴν δὲ εἶναι (sc. τὴν ψυχήν); Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 20: Τὴν δὲ ψυχὴν γενητήν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν. Vgl. noch Theodor. Gr. aff. cur. V, 23, p. 934 Migne; Nemes. de nat. hom. cap. 2 und Sen. cap. 57, wo er über die Unsterblichkeitslehre einzelner Stoiker eine ganz kuriose Mitteilung macht.

[278]) Hippol. Philosophum. cap. 21 = Origenes, ref. haer. p. 26 ed. Miller: τὴν δὲ ψυχὴν λέγουσιν ἀθάνατον εἶναι, σῶμα δέ; Ps. Galen h. ph. XIX, 255 K.: ἀθάνατον δὲ ψυχὴν Πλάτων καὶ οἱ Στωικοί; Epiphan.

Berichten liegen nun vermittelnde Behauptungen einzelner Stoiker, die um so glaubhafter klingen, je bestimmter sie auftreten: Kleanthes ließ ausnahmslos alle Menschenseelen bis zum Weltbrand individuell fortdauern, Chrysipp hingegen beschränkte diese persönliche Postexistenz bis zur Ekpyrosis lediglich auf die Seelen der Weisen.[279]) Man kann diese Differenz zwischen

---

adv. haer. III, 36 von Zeno: μᾶλλον δὲ θεὸν ἡγεῖσθαι τὸν νοῦν. ἔστι γὰρ ἀθάνατος. Lact. de falsa sap. cap. 18: *Alii autem contraria his discernunt: superesse animas post mortem et hi sunt maxime Pythagorici ac Stoici.*

[279]) D. L. VII, 157: Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας ἐπιδιαμένειν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως· Χρύσιππος δέ, τὰς τῶν σοφῶν μόνον. Dieser Diogenesstelle haben wir es zu verdanken, daß wir die Männer kennen, zwischen denen diese Differenz bestanden hat, da alle übrigen Berichte zwar die Differenz selbst, aber nicht die polemisirenden Personen melden, vgl. Plut. plac. phil. IV, 7 (Aët. Diels 393); Tertull. de an. cap. 54; Theodor. Gr. aff. cur. V, 23, p. 931 Migne; Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 20; Ps. Galen h. ph. XIX, 255 und 317 K.; Epiphan. adv. haer. III, 36. Hierbei müssen wir zunächst den Unterschied festhalten, den die Stoa zwischen θάνατος und φθορά gemacht hat. Der Tod (θάνατος) bedeutet das Aufhören des Individuums und völlige Verschwinden desselben, während das Vergehen (φθορά) nur den Übergang in eine höhere Kraft oder Substanz repräsentiert, vgl. Plut. comm. not. cap. 31, 1075; Stoic. rep. cap. 39, 1052; Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 18 (Diels 468). Jetzt werden wir auch die sonst unverständlichen Stellen D. L. VII, 156: (ψυχὴν) μετὰ θάνατον ἐπιμένειν, φθαρτὴν δὲ εἶναι und Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 20: τὴν δὲ ψυχὴν γενητήν τε καὶ φθαρτὴν εἶναι deuten können. Die Seelen sind eben nach den Stoikern wohl unsterblich, aber nicht unvergänglich. Unsterblich sind sie insoweit, als sie ihr individuelles Dasein nicht völlig aufgegeben haben, vielmehr eine Zeitlang als Sonderexistenzen fortbestehen und selbst nach der Weltverbrennung sich nicht in ein leeres Nichts, sondern in die Urgottheit auflösen. Vergänglich sind die Seelen aber darum, weil sie ihre Sondergestalt nicht immer beibehalten, sondern dermaleinst in einer höheren Substanz aufgehen. Freilich gilt diese Vergänglichkeit der Seele, die in den Worten Cicero's, Tusc. quaest. I, 32: *Stoici diu mansuros aiunt animos:*

den beiden hervorragenden Schulhäuptern getrost als feststehend anerkennen und sie zum Ausgangspunkt der Untersuchung über die stoische Unsterblichkeitslehre nehmen. Denn es ist, wie wir später auseinandersetzen werden, ein ziemlich sicheres Kriterium für die Zuverlässigkeit einer überlieferten Nachricht über die Stoa, wenn uns gerade Differenzpunkte zwischen einzelnen Schulhäuptern aufgezeigt werden.

Zunächst müssen wir uns die Frage vorlegen: Inwieweit kann unter Voraussetzung und Zugrundelegung der stoischen Philosophie von einer Unsterblichkeit überhaupt die Rede sein? Vergegenwärtigen wir uns das Wesen der Seele. Die individuelle Seele ist ein Absenker der Weltseele oder der Gottheit. Die Weltseele aber ist selbst nur von beschränkter Dauer, denn sie löst sich bei der periodischen Weltverbrennung in das Urpneuma auf. Damit ist aber auch die Fortdauer der individuellen Menschenseele genau limitiert, da man nicht wohl annehmen wird, daß

---

semper negant eine treffende und prägnante Illustration findet, selbst von Kleanthes, der doch für die Fortdauer sämtlicher Seelen eintrat. Auch für diesen religiös angelegten und poetisch angehauchten Orthodoxen hatte die Fortdauer der Seelen in der ἐκπύρωσις ihre unverrückbare Grenze. Nur nahm er es mit der Reinheit der Seelen und ihrer Aufnahmefähigkeit in die Weltseele nicht so genau, wie Chrysipp, wie er denn überhaupt Alles weit sinnlicher und materialistischer gefaßt hatte, als sein Nachfolger. Denn Chrysipp hatte offenbar das Bestreben, den Begriff der Seele zu sublimieren und zu veredeln. Wie er von der grobsinnlichen Erklärung der Wahrnehmungen von Kleanthes abgewichen war, so bemühte er sich auch, den Begriff der Seele zur höchsten Reinheit und Feinheit zu erheben, wie uns dies Galen ausdrücklich bezeugt, de plac. Hipp. V, 215 K. (143 Müller): Χρύσιππος, βουλόμενος εἰλικρινές τι καὶ καθαρὸν εἶναι πνεῦμα τὸ κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς κτλ. Es ist demnach kein Wunder, daß Chrysipp der Unsterblichkeit der Seele keinen so weiten Spielraum einräumen konnte, wie Kleanthes, da ja sonst für die Reinheit der Seele kein Vorzug übrig geblieben wäre. Über die κάθαρσις der Stoa s. Arrian. Epict. Diss. IV, 11; Sen. ep. 98 und 124.

ihr ein längeres Dasein beschieden sein soll, als der Weltseele, aus der sie doch erst als Abgeleitetes hervorgegangen ist

Der höchste Vorzug einer Seele und dasjenige, was sich ein Stoiker unter Unsterblichkeit denken konnte, mußte nun lediglich darin bestehen, daß sie zu ihrer Urheimat, der Weltseele, wenn auch als individuelle Existenz, zurückkehrt. Es fragte sich also nur, ob alle Seelen zur Weltseele zurückkehren oder nicht. Kleanthes bejahte diese Frage kurzweg, Chrysipp nur bedingungsweise. Offenbar läuft aber diese Differenz nur auf die κάθαρσις hinaus. Der mehr materialistische Kleanthes, der ja auch das Urpneuma nicht so sublim gefaßt hat, wie sein Nachfolger, nahm keinen Anstand zu erklären, daß jedwede Menschenseele, auch die verkommenste und verkümmertste, καθαρὸν genug sei, um in der Weltseele Aufnahme zu finden. Chrysipp widersprach dieser Forderung des Kleanthes mit gutem Grund. Ihm galt als wesentliches Erforderniß zur Aufnahme einer Seele in die Weltseele ihre Reinheit. Weil die Weltseele selbst eine feine, ätherartige Substanz ist, kann auch nur eine an Reinheit ihr gleichkommende oder doch nahestehende Substanz sich zu ihr gesellen. Eine solche ist die Menschenseele allerdings, aber nur dann, wenn das πνεῦμα noch καθαρὸν ist. Falsche Urteile, Leidenschaften und Affekte trüben aber die Reinheit der Seele. Darum ist auch die ψυχή der Unweisen, die sich zügellos den Affekten überantworten, nicht mehr καθαρόν. Das Pneuma hat bei diesen Unweisen die ὁδὸς κάτω angetreten und dadurch die Aufnahmefähigkeit und Aufnahmeberechtigung zur Weltseele verloren. Man sieht hier deutlich, wie in der Stoa häufig ethische und metaphysische Momente unmerklich ineinanderfließen. Freilich ist es bei Chrysipp weniger eine ethische als vielmehr eine wesentlich metaphysische Forderung, daß die Seelen der Weisen, die vermöge ihrer Affektlosigkeit (ἀπάθεια) ihre volle Reinheit beibehalten und womöglich noch gesteigert haben, sich vermöge der ὁδὸς ἄνω zur Weltseele emporschwingen. Dabei ist immerhin die stillschweigende Voraussetzung maßgebend, daß die Fortdauer selbst der Seelen der Weisen eine beschränkte, weil an die ἐκπύρωσις gebundene, sein müsse. Und gerade darin besteht ja nach Chrysipp die scharfe Unterscheidungslinie zwischen dem Gott-Aether und dem

Teil der Psychologie ausführlich die Rede sein. Hier handelt es sich für uns mehr um die **medizinische** Seite der Psychologie, da ja nur die physiologische Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele auseinandergesetzt werden soll.

Wenn auch einzelne Wendungen in den über diesen Gegenstand uns spärlich zufließenden Berichten so gedeutet werden könnten, als ob die Seele nach der Auffassung der Stoa vom Leibe gar nicht affiziert werden könnte,[268]) so gilt dies doch nur mehr im ethischen Sinne. Denn daß thatsächlich eine gegenseitige Einwirkung von Leib und Seele stattfindet, hat Kleanthes an jenem Beispiel evident dargethan, nach welchem die Seele bei den Leiden des Körpers empfindlich aufzucken und der Körper seinerseits die Farbe wechseln soll, wenn der psychische Vorgang des Schämens eintritt.[269]) Es hat daher seine volle Richtigkeit, wenn Diogenes berichtet,[270]) daß die Krankheiten des Menschen nur auf Wandlungen und Veränderungen des Pneumas beruhen. Natürlich haben wir dies so zu verstehen, daß das seelische Pneuma durch ein Über-

---

IV, 10; Stob. II, 182; Sen. ep. 75; Plut. de an. fragm. VI, p. 700 Wyttenb. Einzelnes bei Heinze, Stoicorum de affectibus doctrina p. 35 ff.

[268]) Clemens Alex. Strom. IV, 482 Sylb.: οἵ τινές (sc. τῶν Στωικῶν) φασι, μηδὲν τὴν ψυχὴν ὑπὸ σώματος διατίθεσθαι, μήτε πρὸς κακίαν ὑπὸ τῆς νόσου, μήτε πρὸς ἀρετὴν ὑπὸ τῆς ὑγιείας, ἀλλ' ἀμφότερα ταῦτα λέγουσιν ἀδιάφορα εἶναι. Auch Mark Aurel drückt sich öfter ähnlich aus, V, 19; VII, 64; VIII, 28 und 47; XI, 1 und 16; XII, 14 und 33. Deutlicher noch heißt es bei Theodor. Gr. aff. cur. cap. 11, p. 1099 ed. Migne: καὶ τὴν ψυχὴν (οἱ Στωικοὶ) ἔφασαν μηδὲν ὑπὸ τοῦ σώματος ἢ ὠφελεῖσθαι ἢ βλάπτεσθαι.

[269]) S. Note 194. Hier wollen wir noch den Bericht des Tertull. de an. cap. 5 hersetzen, da er etwas klarer abgefaßt ist, als der des Nemesius: *porro et animum compati corpori, cui laeso ictibus vulneribus ulceribus condolescit, et corpus animae, cui afflictae cura angore amore coaegrescit* (für cohaerescit, Diels Proleg. 213) *per detrimentum socii rigoris, cujus pudorem et pavorem rubore atque pallore testatur. igitur anima corpus ex corporalium passionum communione.*

[270]) D. L. VII, 158: Αἰτίας δὲ τῶν παθῶν ἀπολείπουσι τὰς περὶ τὸ πνεῦμα τροπάς.

wiegen der Kälte oder der Wärme seine maßgerechte Mischung (εὐκρασία) verliert. Offenbar kann diese Pneumaverschlechterung nach stoischer Ansicht nur durch die mangelhafte Qualität der Blutausdünstungen oder durch die schlechte Beschaffenheit der eingeatmeten Luft erfolgen. Interessant ist es, daß diese beiden Gesichtspunkte bekanntlich auch in der modernen Medizin eine hervorragende Rolle spielen.

Galt nun den Stoikern die Krankheit für eine Verschlechterung, so ist ihnen der Schlaf nur eine Schwächung des Pneumagehalts. Nach einem gewissen Zeitraum anstrengender Thätigkeit läßt der Tonus, wie sie sagen, an sinnlicher Energie nach. Überhaupt ist es ja die Haupteigenschaft der Spannung, daß sie nicht lange in gleichmäßiger Stärke fortbesteht, daß sie vielmehr sich allmählich abschwächt, bis sie entweder ganz aufhört, oder, durch neuen Zufluß gestärkt, ihre Thätigkeit nochmals beginnt. Beim Schlaf tritt also nur eine Schwächung, kein völliges Nachlassen des Tonus ein.[271]) Im Ruhezustande wird dem seelischen Pneuma durch den regelmäßigen Atmungsprozeß neues Pneuma zugeführt, so daß der Tonus später seine Thätigkeit mit erfrischter und gestärkter Kraft fortsetzen kann. Natürlich wiederholt sich dieser Prozeß ebenso oft, als die Seele durch die Entkräftung ihres Tonus energielos zusammensinkt.

Über das Wesen des Traumes haben die Stoiker, wie es scheint, keine eingehende Untersuchung aufgestellt. Sie begnügten sich damit, die Träume zum Teil auf eine unmittelbare Einwirkung

---

[271]) D. L. VII, 158: Τὸν δὲ ὕπνον γίνεσθαι ἐκλυομένου τοῦ αἰσθητικοῦ τόνου περὶ τὸ ἡγεμονικόν; ebenso Ps. Galen h. ph. XIX, 339 K. Ähnlich Plut. plac. phil. V, 24 (Aët. Diels 436): οἱ Στωικοὶ τὸν μὲν ὕπνον γίνεσθαι ἀνέσει τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος; Tertull. de an. cap. 43: *Stoici somnum resolutionem sensualis vigoris affirmant* (die Korrektur „animalis vaporis“ für „sensualis vigoris“ — Siebeck, Gesch. der Psychologie II, 276[3] — ist überflüssig, da „sensualis vigoris“ dem wiederholt vorkommenden „αἰσθητικοῦ πνεύματος“ gleichkommt, während „animalis vaporis“ einem „ἀναθυμιάσεως τοῦ πνεύματος“ entspräche). Nebenbei bemerkt, stammt diese Lehre schon von Zeno, vgl. Cicero, de divin. II, 58: *contrahi autem animum Zeno et quasi labi putat, atque concidere et id ipsum esse dormire.*

der göttlichen Vorsehung (πρόνοια) zurückzuführen.[272]) Indeß ist uns ihre Traumlehre nach einer anderen Seite hin für die Geschichte des menschlichen Geistes im allgemeinen und für die Geschichte der Philosophie insbesondere von großer Wichtigkeit. Das Wesen der Mantik nämlich, die bekanntlich bei ihnen eine große Rolle spielte,[273]) führten sie vorzugsweise auf den Traum zurück.[274]) Sie entfernten sich mit dieser verfeinerten, dem plumpen Aberglauben abgewandten Anschauung in demselben Maße von der hellenischen Mantik, wie sie sich dem hohen Begriff der hebräischen Prophetie annäherten. Jesajas, Jeremias und Ezechiel sahen bekanntlich die Zukunft auch durch ein „Traumgesicht". Es ist dies wieder ein wunderbares Zusammentreffen der Stoa mit hebräischen Anschauungen. Diese sonderbare Übereinstimmung ist aber für die Geschichte der Philosophie und den Zusammenhang der Kultur um so bedeutungsvoller und bemerkenswerter, als diese beiden sinnverwandten Begriffe der stoischen Mantik und der jüdischen Prophetie, wenn sie gleich von entgegengesetzten Richtungen ausgegangen sind, doch in das gemeinschaftliche Strombett des Christentums hineinflossen, von wo aus sie dann in die mittelalterliche scholastische Philosophie einmündeten. Wir haben also hier wieder einen jener merkwürdigen

---

[272]) Tertull. de an. cap. 46: *Stoici deum malunt providentissimum humanae institutioni inter cetera praesidia divinatricum artium et disciplinarum somnia quoque nobis incidisse, peculiare solatium naturalis oraculi.* Vgl. auch Büchsenschütz, Traum und Traumdeutung im Altertum, Berlin 1868, S. 27; Volkmann, Lehrb. der Psychol. I, 417. Chalcid. in Tim. cap. 249 Mull. cap. 251 Wrob. stellt die stoische Traumlehre mit der Heraklits zusammen. Daß aber die Traumlehre der Stoa auf die späteren Mediziner — namentlich auf Galen — bedeutend eingewirkt hat, ist durch Siebeck a. a. O. II, 144 festgestellt worden.

[273]) Vgl. Zeller III, 1³, 336 - 40; Wachsmuth, die Ansichten der Stoiker über Mantik und Daemonen, Berlin 1860 passim; Büchsenschütz a. a. O. S. 27 – 29.

[274]) Ps. Plut. vita Hom. cap. 212, p. 1238 W.: τῆς μαντικῆς τὸ μὲν τεχνικόν φασιν εἶναι οἱ Στωικοὶ . . . τὸ δὲ ἄτεχνον καὶ ἀδίδακτον, τουτέστι ἐνύπνια καὶ ἐνθουσιασμός. Vgl Stob. II, 122; Cic. de divin. I, 50 und II, 11; Zeller III, 1³, 343²; Wachsmuth S. 16; Büchsenschütz S. 27.

Berührungspunkte des Stoizismus mit dem Judaismus, der uns für die Anlehnung Philo's an die Philosophie der Stoa einen entscheidenden Anhalt und Erklärungsgrund bietet. Andererseits wird man für jene zahlreichen Kapitel in der mittelalterlichen Philosophie der drei monotheistischen Religionen, in denen das Wesen der Prophetie behandelt und philosophisch gerechtfertigt wird, doch auch auf den Stoizismus als auf eine bisher unbeachtete Quelle hinzuweisen haben.

War der Schlaf nur ein momentanes Nachlassen und Erschöpftsein des Tonus im Pneuma, so bedeutet der Tod das vollständige Aufhören desselben.[275]) Schon im Greisenalter soll ja der Tonus, wie wir an anderer Stelle nachgewiesen haben,[276]) durch die Abnahme der Blutwärme eine merkliche Abschwächung erfahren; der Tod aber tritt durch ein gänzliches Stillstehen des Tonus ein. Wir können die Formulierung dieser psychologischen These kurz dahin zusammenfassen: Sobald das Seelenpneuma seine Energie völlig verloren hat, tritt der Tod ein. Das Verhältniß von Leib und Seele wird ge-

---

275) Plut. plac. phil V, 24 (Aët. Diels 436): ὅταν δὲ παντελὴς γένηται ἡ ἄνεσις τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος, τότε γίγνεσθαι θάνατον; ebenso Ps. Galen XIX, 339 K. Bei Stob. I, 922 führt Jamblich mehrere Ansichten über den Tod an, unter denen auch die Ansicht vorkommt, daß der Tod entstehe ἐκλυομένου τοῦ τόνου καὶ παριεμένου. Diese Stelle hat Wellmann a. a. O. 477, Note 175 mit Recht auf die Stoiker bezogen. Man vgl. noch Philo Leg. Alleg. I, 33, p. 65 M. Nach Mark Aurel entsteht der Tod durch die Auflösung in jene Teile, aus denen das Leben zusammengesetzt war, vgl. IV, 5, 14; X, 7, was Lassalle I, 281 heraklitisch deutet. In der alten Stoa aber war die Anschauung, daß der Tod entstehe ἐκλυομένου τ.ῦ τόνου eine allgemeine, vgl. Cic. nat. deor. III, 14 und II, 9 von Kleanthes: *quod autem alitur et crescit motu quodam* (= τόνῳ) *utitur certo et aequabili, qui quamdiu remanet in nobis, tam diu sensus et vita remanet, refrigerato autem et exstincto calore occidimus ipsi et exstinguimur.* Auch Sen. sagt nat. quaest. II, 10: *nihil enim viveret sine calore.* Über die sechs verschiedenen, von der Stoa gebilligten Arten des Selbstmordes, s. David Schol. in Arist. categor. ed. Brandis p. 15.

276) S. Note 187.

löst. Die Seele als solche entschwindet ganz; im Leibe aber bleibt nur noch so viel Pneuma zurück, als dieser zu seinem vorläufigen Fortbestand notwendig erfordert. Natürlich ist dieses Restpneuma in dem Leichnam, wie in jedem anorganischem Wesen, nur noch als sogenannte Eigenschaft (ἕξις oder συνεκτικὴ δύναμις) vorhanden. Verliert der Leichnam auch diesen letzten Pneumarest, dann entschwindet auch seine Gestalt und er sinkt zu einer unförmlichen Masse, zu einer ungestalteten Materie zusammen.

Kap. X.

Schicksal der Seele nach dem Tode.
(Unsterblichkeitslehre.)

Ist überhaupt innerhalb des stoischen Systems eine individuelle Fortdauer der Seele möglich? Ja und nein, je nachdem man sich diese Fortdauer denkt! So ungefähr wird jeder Kenner der stoischen Philosophie auf obige Frage antworten müssen.

Thatsächlich sind die Berichte über die stoische Unsterblichkeitslehre so schwankend und widerspruchsvoll, daß man die Stoa einerseits als Leugner jeglicher Unsterblichkeit hinstellt,[277]) während ihr andererseits ebenso glaubhafte Quellen einen vollen, ungeschmälerten Glauben an die individuelle Postexistenz vindizieren.[278]) Zwischen diesen beiden sich schroff gegenüberstehenden

---

[277]) D. L. VII, 156: φθαρτὴν δὲ εἶναι (sc. τὴν ψυχήν); Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 20: Τὴν δὲ ψυχὴν γενητήν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν. Vgl. noch Theodor. Gr. aff. cur. V, 23, p. 934 Migne; Nemes. de nat. hom. cap. 2 und Sen. cap. 57, wo er über die Unsterblichkeitslehre einzelner Stoiker eine ganz kuriose Mitteilung macht.

[278]) Hippol. Philosophum. cap. 21 = Origenes, ref. haer. p. 26 ed. Miller: τὴν δὲ ψυχὴν λέγουσιν ἀθάνατον εἶναι, σῶμα δέ; Ps. Galen h. ph. XIX, 255 K.: ἀθάνατον δὲ ψυχὴν Πλάτων καὶ οἱ Στωικοί; Epiphan.

Berichten liegen nun vermittelnde Behauptungen einzelner Stoiker, die um so glaubhafter klingen, je bestimmter sie auftreten: Kleanthes ließ ausnahmslos alle Menschenseelen bis zum Weltbrand individuell fortdauern, Chrysipp hingegen beschränkte diese persönliche Postexistenz bis zur Ekpyrosis lediglich auf die Seelen der Weisen.[379]) Man kann diese Differenz zwischen

adv. haer. III, 36 von Zeno: μᾶλλον δὲ θεὸν ἡγεῖσθαι τὸν νοῦν. ἔστι γὰρ ἀθάνατος. Lact. de falsa sap. cap. 18: *Alii autem contraria his discernunt: superesse animas post mortem et hi sunt maxime Pythagorici ac Stoici.*

[379]) D. L. VII, 157: Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας ἐπιδιαμένειν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως· Χρύσιππος δέ, τὰς τῶν σοφῶν μόνον. Dieser Diogenesstelle haben wir es zu verdanken, daß wir die Männer kennen, zwischen denen diese Differenz bestanden hat, da alle übrigen Berichte zwar die Differenz selbst, aber nicht die polemisirenden Personen melden, vgl. Plut. plac. phil. IV, 7 (Aët. Diels 393); Tertull. de an cap. 54; Theodor. Gr. aff. cur. V, 23, p. 931 Migne; Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 20; Ps. Galen h. ph. XIX, 255 und 317 K.; Epiphan. adv. haer. III, 36. Hierbei müssen wir zunächst den Unterschied festhalten, den die Stoa zwischen θάνατος und φθορά gemacht hat. Der Tod (θάνατος) bedeutet das Aufhören des Individuums und völlige Verschwinden desselben, während das Vergehen (φθορά) nur den Übergang in eine höhere Kraft oder Substanz repräsentiert, vgl. Plut. comm. not. cap. 31, 1075; Stoic. rep. cap. 39, 1052; Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 18 (Diels 468). Jetzt werden wir auch die sonst unverständlichen Stellen D. L. VII, 156: (ψυχὴν) μετὰ θάνατον ἐπιμένειν, φθαρτὴν δὲ εἶναι und Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 20: τὴν δὲ ψυχὴν γενητήν τε καὶ φθαρτὴν εἶναι deuten können. Die Seelen sind eben nach den Stoikern wohl unsterblich, aber nicht unvergänglich. Unsterblich sind sie insoweit, als sie ihr individuelles Dasein nicht völlig aufgegeben haben, vielmehr eine Zeitlang als Sonderexistenzen fortbestehen und selbst nach der Weltverbrennung sich nicht in ein leeres Nichts, sondern in die Urgottheit auflösen. Vergänglich sind die Seelen aber darum, weil sie ihre Sondergestalt nicht immer beibehalten, sondern dermaleinst in einer höheren Substanz aufgehen. Freilich gilt diese Vergänglichkeit der Seele, die in den Worten Cicero's, Tusc. quaest. I, 32: *Stoici diu mansuros aiunt animos:*

den beiden hervorragenden Schulhäuptern getrost als feststehend anerkennen und sie zum Ausgangspunkt der Untersuchung über die stoische Unsterblichkeitslehre nehmen. Denn es ist, wie wir später auseinandersetzen werden, ein ziemlich sicheres Kriterium für die Zuverlässigkeit einer überlieferten Nachricht über die Stoa, wenn uns gerade Differenzpunkte zwischen einzelnen Schulhäuptern aufgezeigt werden.

Zunächst müssen wir uns die Frage vorlegen: Inwieweit kann unter Voraussetzung und Zugrundelegung der stoischen Philosophie von einer Unsterblichkeit überhaupt die Rede sein? Vergegenwärtigen wir uns das Wesen der Seele. Die individuelle Seele ist ein Absenker der Weltseele oder der Gottheit. Die Weltseele aber ist selbst nur von beschränkter Dauer, denn sie löst sich bei der periodischen Weltverbrennung in das Urpneuma auf. Damit ist aber auch die Fortdauer der individuellen Menschenseele genau limitiert, da man nicht wohl annehmen wird, daß

---

semper negant eine treffende und prägnante Illustration findet, selbst von Kleanthes, der doch für die Fortdauer sämtlicher Seelen eintrat. Auch für diesen religiös angelegten und poetisch angehauchten Orthodoxen hatte die Fortdauer der Seelen in der ἐκπύρωσις ihre unverrückbare Grenze. Nur nahm er es mit der Reinheit der Seelen und ihrer Aufnahmefähigkeit in die Weltseele nicht so genau, wie Chrysipp, wie er denn überhaupt Alles weit sinnlicher und materialistischer gefaßt hatte, als sein Nachfolger. Denn Chrysipp hatte offenbar das Bestreben, den Begriff der Seele zu sublimieren und zu veredeln. Wie er von der grobsinnlichen Erklärung der Wahrnehmungen von Kleanthes abgewichen war, so bemühte er sich auch, den Begriff der Seele zur höchsten Reinheit und Feinheit zu erheben, wie uns dies Galen ausdrücklich bezeugt, de plac. Hipp. V, 215 K. (143 Müller): Χρύσιππος, βουλόμενος εἰλικρινές τι καὶ καθαρὸν εἶναι πνεῦμα τὸ κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς κτλ. Es ist demnach kein Wunder, daß Chrysipp der Unsterblichkeit der Seele keinen so weiten Spielraum einräumen konnte, wie Kleanthes, da ja sonst für die Reinheit der Seele kein Vorzug übrig geblieben wäre. Über die κάθαρσις der Stoa s. Arrian. Epict. Diss. IV, 11; Sen. ep. 98 und 124.

ihr ein längeres Dasein beschieden sein soll, als der Weltseele, aus der sie doch erst als Abgeleitetes hervorgegangen ist

Der höchste Vorzug einer Seele und dasjenige, was sich ein Stoiker unter Unsterblichkeit denken konnte, mußte nun lediglich darin bestehen, daß sie zu ihrer Urheimat, der Weltseele, wenn auch als individuelle Existenz, zurückkehrt. Es fragte sich also nur, ob alle Seelen zur Weltseele zurückkehren oder nicht. Kleanthes bejahte diese Frage kurzweg, Chrysipp nur bedingungsweise. Offenbar läuft aber diese Differenz nur auf die κάθαρσις hinaus. Der mehr materialistische Kleanthes, der ja auch das Urpneuma nicht so sublim gefaßt hat, wie sein Nachfolger, nahm keinen Anstand zu erklären, daß jedwede Menschenseele, auch die verkommenste und verkümmertste, καθαρὸν genug sei, um in der Weltseele Aufnahme zu finden. Chrysipp widersprach dieser Forderung des Kleanthes mit gutem Grund. Ihm galt als wesentliches Erforderniß zur Aufnahme einer Seele in die Weltseele ihre Reinheit. Weil die Weltseele selbst eine feine, ätherartige Substanz ist, kann auch nur eine an Reinheit ihr gleichkommende oder doch nahestehende Substanz sich zu ihr gesellen. Eine solche ist die Menschenseele allerdings, aber nur dann, wenn das πνεῦμα noch καθαρὸν ist. Falsche Urteile, Leidenschaften und Affekte trüben aber die Reinheit der Seele. Darum ist auch die ψυχή der Unweisen, die sich zügellos den Affekten überantworten, nicht mehr καθαρόν. Das Pneuma hat bei diesen Unweisen die ὁδὸς κάτω angetreten und dadurch die Aufnahmefähigkeit und Aufnahmeberechtigung zur Weltseele verloren. Man sieht hier deutlich, wie in der Stoa häufig ethische und metaphysische Momente unmerklich ineinanderfließen. Freilich ist es bei Chrysipp weniger eine ethische als vielmehr eine wesentlich metaphysische Forderung, daß die Seelen der Weisen, die vermöge ihrer Affektlosigkeit (ἀπάθεια) ihre volle Reinheit beibehalten und womöglich noch gesteigert haben, sich vermöge der ὁδὸς ἄνω zur Weltseele emporschwingen. Dabei ist immerhin die stillschweigende Voraussetzung maßgebend, daß die Fortdauer selbst der Seelen der Weisen eine beschränkte, weil an die ἐκπύρωσις gebundene, sein müsse. Und gerade darin besteht ja nach Chrysipp die scharfe Unterscheidungslinie zwischen dem Gott-Aether und dem

Menschen, daß ersterer schlechthin, letzterer hingegen nur bedingt unsterblich ist.[280])

Hatte die stoische Unsterblichkeitslehre in dem bisher erörterten Sinne einen rein metaphysischen Charakter, zu welchem kein störendes Beigemisch von Ethik und Religion markant hinzugetreten war, so ermangelte die Stoa andererseits doch nicht, ihre auf metaphysischem Wege gewonnenen Lehren über die Unsterblichkeit dem Mythos und der Volksreligion anzupassen. Als eine solche Konzession an den herrschenden Volksglauben hat man es anzusehen, daß sie die Seelen der Weisen sich in Heroen und Dämonen verwandeln lassen.[281]) Einen erträglicheren Sinn hat es noch, wenn die Stoa die Behauptung aufstellt, daß die abgeschiedenen Seelen die reine Höhenluft unter dem Monde bewohnen und in der Nähe der ihnen verwandten Gestirne weilen.[282]) Indeß haben sie es auch nicht verschmäht, selbst dem

---

[280]) Plut. comm. not. cap. 36, 1077: ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία . . ., ὅταν οὖν ἐκπύρωσις γένηται, μόνον ἄφθαρτον ὄντα τὸν Δία. Daraus geht hervor, daß die Seele des Menschen aber φθαρτή ist. Vgl noch Cic. nat. deor. II, 61: *nulla re nisi immortalitate, quae nihil ad bene vivendum pertinet, cedens caelestibus.* Hier steht immortalitas im Sinne von ἀφθαρσία.

[281]) Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 20; D. L. VII, 151: Φασὶ δὲ εἶναι καί τινας δαίμονας . . . καὶ ἥρωας, τὰς ὑπολελειμμένας τῶν σπουδαίων ψυχάς. Hierzu hat Aëtius bei Euseb. pr. ev. XV, 43 noch den Zusatz: καὶ ἀγαθοὺς μὲν τὰς ἀγαθάς, κακοὺς δὲ τὰς φαύλας. Vgl. noch Tzetzes in Iliad. p. 65, 9 H. Panaetius verhielt sich solchen Extravaganzen gegenüber äusserst skeptisch; vgl. D. L. VII, 149; Cic. de divin. I, 3 (van Lynden l. c. p. 70 ff. und 117; Creutzer, Symbolik, IV, 676).

[282]) Vgl. Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 20: διαμένειν γὰρ ἐκεῖ (im Aether) τὰς τῶν ἀποθανόντων ψυχάς; s. hierzu Diels Addenda p. 854; Lact. de vita beata 20, 8: *Huic quaestioni a Stoicis ita occurritur: Animas quidem hominum permanere, nec interventu mortis in nihilum resolvi; sed eorum, qui justi fuerunt, puras et impatibiles et beatas ad sedem caelestem, unde illis origo sit, remeare, vel in campos quosdam fortunatos rapi, ubi fruantur miris voluptatibus.* Vgl. dazu den stoisch gefärbten Lucanus, Pharsalic. IX:

krassesten Aberglauben dadurch Vorschub zu leisten, daß sie das Dasein einer Unterwelt zugaben, wo die Seelen der Gottlosen verharren sollen.[283])

Um nur ihre Philosophie populär und mundgerecht zu machen, ließen sich die Stoiker zuweilen zu Äußerungen herbei, die dazu angethan waren, ihr ganzes philosophisches System umzustoßen. So sagte z. B. Chrysipp, daß die Seele nach ihrer Trennung vom Körper eine Kugelgestalt annehme und in der Luft umherschwebe.[184]) Diese mythologisierende Verwässerung des stoischen philosophischen Systems ist jedoch ebensowenig ernst zu nehmen, wie etwa jene überlieferte Nachricht, daß Gott eine Kugelgestalt habe,[285]) was doch gewiß verkehrt genug ist, da sich die Stoa

---

Quodque patet terras inter lunaeque meatus
Semidei manes habitant, quos ignea virtus
Innoxios vitae patientes aetheris imi
Fecit, et aeternos animam collegit in orbes.

Hält man nun noch zu dem oben Angeführten Cic. Tusc. quaest. I, 17, 18; Plut. an pot. suav. vivi cap. 31, p. 1107; Tertull. de an. cap. 54 und Sext. Emp. math. IX, 71—74, dann wird man allerdings geneigt sein, mit Wyttenbach, de immortalitate animi p. 628 und Meiners, vermischte philosoph. Schriften, II, 287 ff. anzunehmen, daß die abgsechiedenen Seelen nach den Stoikern in der Aetherregion neben den Gestirnen ein beschauliches Dasein führen.

283) Lact. de vita beata XXI, 9 und VII, 13: *Esse inferos Zeno Stoicus docuit, et sedes piorum ab impiis esse discretas, et illos quidem quietas ac delectabiles incolere regiones; hos vero luere poenas in tenebrosis locis* etc. Tertull. de an. cap. 54 und 55: *Stoicorum esse sententiam, impiorum animas ad inferos detrudi.* Was man von dieser Konzession der Stoa an den hellenischen Volksglauben zu halten hat, sagt Sen. ep. 117 deutlich genug: *cum animarum aeternitatem disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum aut timentium inferos aut colentium*; vgl. auch Consol. ad Marc. cap. 10: *illa, quae nobis inferos faciunt terribiles, fabulam esse.* Ähnlich Arrian, Epict. Diss. XIII, 3.

284) Vgl. Eustathius zu Hom. Iliad. XXIII, 65 p. 1288.

285) Sen. ep. 113. Wie man diese anthropomorphischen Äußerungen zu verstehen hat, s. Plut. plac. phil. I, 7 (Aët. Diels 297). Vgl. noch damit Clemens Alex. Strom. 346 ed. Pott. und ibid. p. 501 und 720.

mit aller Entschiedenheit und allem Nachdruck gegen jede anthropomorphische Auffassung der Gottheit ausgesprochen und verwahrt hat.[286])

Was man unter der stoischen Wiederverleiblichung (μετενσωμάτωσις) zu verstehen hat, ist unschwer festzustellen. Man braucht gar nicht auf die trüben Quellen hinzuweisen, aus denen uns die Berichte über diese sonderbare stoische Lehre zufließen.[287]) Es versteht sich nämlich von selbst, daß diese Neuverkörperlichung, die, wenn sie im gebräuchlichen Sinne der Seelenwanderung verstanden wird, das stoische System einfach ausschließt, sich nicht auf die jetzige bestehende Welt beziehen kann, sondern sich lediglich auf die nächste Weltbildung (παλιγγένεσις) beschränken muß. In den künftigen Welterneuerungen werden die Seelen in die gleichen Leiber einziehen, wie vormals, da sich ja nach stoischer Anschauung in den zukünftigen Welten alle Ereignisse genau so abspielen werden, wie in den vorangegangenen. Und wenn einzelne Wendungen der späteren Stoiker doch auf die Seelenwanderung im üblichen Sinne anspielen,[288]) so geschieht dies auf eigene Rechnung jener Neustoiker, und diese stehen damit im Widerspruch mit dem wahren Geist der Schule. Denn Tatian sagt uns zum Überfluß noch ausdrücklich, daß sich die stoische μετενσωμάτωσις auf die παλιγγένεσις bezieht.[289])

---

[286]) D. L. VII, 147: μὴ εἶναι μέντοι (sc. τὸν θεὸν) ἀνθρωπόμορφον. Cic. nat. deor. I, 18 und II, 7; Philodem. de piet. p. 79 G.; Plut. plac. phil. I, 6 und 7 (Aet. Diels 202). Ps. Galen h. ph. XIX, 243: οἱ Στωικοὶ δὲ ἰδίαν μὲν ἰδέαν οὐκ ἔχειν διηνεκῶς

[287]) Epiphan. Prooem. et Anacephal. I (Diels 587): τὴν δὲ σάρκα πάντων ἀπόλλυσθαι καὶ τὴν ψυχὴν πάντων μεταγγίζεσθαι ἀπὸ σώματος εἰς σῶμα; vgl. Diels Prolegom. p. 175; Hippol. Philos. cap. 21: ὁμολογοῦσι δὲ καὶ μετενσωμάτωσιν γίνεσθαι ὡρισμένων οὐσῶν τῶν ψυχῶν; Ps. Galen h. ph. XIX, 256 K. Man sieht, daß alle diese Quellen, welche über die μετενσωμάτωσις der Stoa berichten, einem solchen Zeitalter und solchen Autoren angehören, die auf Glaubwürdigkeit keinen erheblichen Anspruch machen können.

[288]) Sen. ep. 109 und Mark Aurel VIII, 23.

[289]) Tatian adv. Graec. cap. 5: τὸν Ζήνωνα διὰ τῆς ἐκπυρώσεως ἀποφαινόμενον ἀνίστασθαι πάλιν τοὺς αὐτοὺς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς; vgl übrigens Zeller III, 1[3], 155[1].

Schon bei der alten Stoa haben wir konstatiert, daß die Unsterblichkeitslehre mit der ἐκπύρωσις Hand in Hand geht, weil selbst die eifrigsten Vertreter der Unsterblichkeit diese doch nur bis zur Weltverbrennung gelten ließen. Es war daher ganz folgerichtig, daß die ausgesprochenen Leugner der periodischen Weltverbrennung auch die Unsterblichkeitslehre voll und ganz aufgegeben haben.[299]) Von Panaetius muß dies freilich um so mehr Wunder nehmen, als er sich durch die Leugnung der Unsterblichkeit in einen entschiedenen Gegensatz zur Stoa nicht nur, sondern auch zu dem von ihm so hochgehaltenen Plato gesetzt hat, was Cicero mit Recht besonders hervorhebt. Auch bei den Ausläufern der Stoa: Epiktet und Mark Aurel kommt die Unsterblichkeit nicht mehr zur vollen und durchgreifenden Geltung. Jenes unbestimmte, haltlose Schwanken, das die jüngeren Stoiker überhaupt drastisch kennzeichnet, kommt namentlich bei dieser Lehre zum deutlichen Vorschein.

Kap. XI.

Zeno.

Bei der Lückenhaftigkeit und Unzulänglichkeit des vorhandenen diesbezüglichen Materials ist es ungemein schwierig, die Bausteine mit sichtender Hand auszusondern, die jeder einzelne Stoiker zu dem ansehnlichen Lehrgebäude der stoischen Psychologie herbeigetragen hat. Einzelne Überlieferungen sind überhaupt nicht genug beglaubigt, weil sie uns aus den seichten Quellen der „Pseudo"-Litteratur einerseits oder des gedankenlosen Kompilatorentums andererseits zufließen. Wieder andere sind wohl durch eine mehrseitige Übereinstimmung hinlänglich gesichert, auch wenn die Berichterstatter an sich nicht zureichend glaubwürdig erscheinen; allein diese feststehenden Zeugnisse treten gewöhnlich

---

[299]) Vgl. Note 374.

so allgemein und verschwommen auf, daß die charakteristischen Züge der vorgetragenen Lehren völlig verblaßt sind und somit keine Anhaltspunkte zur Beurteilung der Frage abgeben, wessen Gepräge diese Lehren wohl tragen mögen.

Freilich giebt es auch Überlieferungen, die durch ihre knappe Formulierung und deutliche Namensnennung sich von der breiten Masse jener allgemein gehaltenen Berichte günstig abheben. Die letztere Art könnte wohl ein entscheidendes Kriterium für die Abmessung des Anteils bieten, der jedem einzelnen Stoiker an dem kühnen Gesamtbau der Schule zukommt, doch ist auch hier die äußerste Vorsicht geboten. Denn nicht Alles, was unter dem Namen des Zeno, Chrysipp u. s. w. figuriert, kann diesen angeblichen Ursprung glaubhaft nachweisen. Nur einige Merkmale lassen sich als kritische Gesichtspunkte angeben, die einen leidlichen, halbwegs gesicherten Maßstab für die Zuverlässigkeit einzelner Berichte abgeben. Unsere kritische Abstufung für den Wert der einzelnen Berichte in bezug auf die Anteilsbestimmung jedes einzelnen stoischen Schulhauptes an der Gesamtlehre der Schule war folgende:

a) Führt sich ein Bericht mit schwerwiegenden und eingreifenden Differenzpunkten zwischen einzelnen Stoikern ein, so können wir mit annähernder Sicherheit annehmen, daß wir es mit einer glaubhaften Thatsache zu thun haben.

b) Tritt die Notiz mit der bestimmten Erklärung auf: Ζήνων oder Κλεάνθης ἔλεγε u. s. w., so werden wir, falls der Berichterstatter nicht gar zu wertlos ist, keinen Anstand nehmen, sie für authentisch zu halten. Hieran müssen wir allerdings schon die Bedingung knüpfen, daß innere Gründe nicht gegen jene Notiz sprechen.

c) Werden einige Stoiker von bewährten Quellen einfach nebeneinander gereiht und als Vertreter irgend einer Lehre hingestellt, so wird man nicht fehlgehen, wenn man auf den ältesten der Genannten zurückgreift und ihn für den ersten Vertreter dieser Lehre hinstellt. Eine bestimmtere Form kann diese Vermutung erst dann gewinnen, wenn sie durch gewichtige innere Gründe gestützt wird.

d) Führt sich ein Bericht mit der Formel ein: οἱ ἀπὸ Ζήνωνος u. s. w.,

dann sind wir nicht berechtigt, auf den Genannten als den Verkünder jener Ansicht hinzuweisen. Dieses οἱ ἀπὸ erhebt sich vielmehr nicht allzu sehr über die allgemeinste Formel: οἱ Στωικοί.

e) Wird ein Stoiker in eklektischer Weise neben einer größeren Reihe von Philosophen anderer Schulen als Vertreter irgend einer Ansicht mit aufgeführt, dann wird man dieser Notiz an sich nur eine äußerst geringe Bedeutung beimessen dürfen. Diese wird nur dann einen gewissen Wert erlangen können, wenn sie einer besser beglaubigten Nachricht zum Stützpunkt dienen soll.

Neben diesen äußeren Anzeichen sind zuweilen auch innere Gründe vorhanden, die mit Evidenz dazu drängen, diesen oder jenen Stoiker zum Träger irgend einer Lehre zu machen. Ein je freierer Spielraum aber gerade in dieser Beziehung der Kombination und geistreichen Hypothese eröffnet ist, desto vorsichtiger und maßvoller muß man diese inneren Gründe ausnutzen. Nur wenn sie sich mit einem der angedeuteten fünf Merkmale verbinden, um sich gegenseitig zu stützen, können sie auf ernste Würdigung und wissenschaftliche Berechtigung Anspruch erheben.

Selbst von diesen strengen kritischen Gesichtspunkten aus wird sich uns ergeben, daß Zeno gerade an den interessantesten und originellsten psychologischen Lehrsätzen einen erheblichen Anteil hat. Daß Zeno nicht etwa nur in dem Sinne Stifter der Stoa war, wie beispielsweise Xenophanes und Leukipp von der eleatischen bezw. atomistischen Schule, haben unsere früheren Ausführungen bereits dargethan. Während jene nur chronologisch betrachtet Begründer ihrer Schulen waren, indem sie eigentlich nur recht spärliche Keime ausgestreut hatten, die erst bei ihren Nachfolgern voll aufgegangen sind, hat dieser seinen Schülern eine kernige, ausgereifte Frucht übermittelt.

Wenden wir uns nun den psychologischen Lehrsätzen Zeno's zu, so können wir gleich jene eigentümliche, echt stoische Einteilung aller Dinge in ἕξις, φύσις und ψυχή mit gutem Fug dem Begründer der Stoa zuschreiben. Man hat um so weniger Grund, dem Überlieferer der Nachricht, daß diese Einteilung von Zeno stammt, zu mißtrauen, als er die Einstimmigkeit der Schule in

bezug auf diese Frage ausdrücklich hervorhebt (σύμφωνος ἡ δόξα),[291]) was uns auch anderweitig bestätigt wird. Nur fassen wir diesen Bericht nicht so, wie der Wortlaut des Themistius wohl zuläßt, als ob Zeno ψυχή und νοῦς unterschieden hätte. Es läßt sich vielmehr mit gutem Grund schließen, ja sogar direkt nachweisen, daß die in der alten Stoa gebräuchliche Identifizierung von νοῦς und ψυχή vom Stifter der Schule ihren Ursprung herleitet.[292]) Auch in der Frage nach der Vernünftigkeit der Tiere hat er bereits Stellung genommen und zwar in jenem negativen Sinne, den wir bei seinen sämtlichen unmittelbaren Nachfolgern und Schülern vorfinden.[293]) Ebenso wird sich nachweisen lassen, daß er die Gottverwandtschaft des Menschen, die ja in der Ethik der späteren Stoa einen so hervorragenden Platz einnimmt, energisch betont hat.[294])

Was aber die stoische Pneumalehre betrifft, so hat diese wohl von Zeno ihren Anstoß erhalten, ohne jedoch von ihm in

---

[291]) Vgl. Note 162. Und wenn es dort auch nur: οἱ ἀπὸ Ζήνωνος heißt, so läßt doch das σύμφωνος ἡ δόξα darauf schließen, daß wir es hier mit einer Lehre Zeno's zu thun haben. Überhaupt ergiebt sich für jeden, der wie Zeno die Einheitlichkeit der Seele behauptet — vgl. Themist. de an. I, 5, fr. phys. Wachsm. No. 17 — die Notwendigkeit, auch die Stufenabfolge ἕξις, φύσις und ψυχή anzuerkennen. Zum Überfluß wird diese Stelle auch durch Stob. I, 538 wesentlich als zenonisch gestützt.

[292]) Varro de ling. lat. V, 59, p. 65 ed. Spengel (fr. phys. Wachsm. 18): *ut Zeno Citicus, animalium semen ignis is, qui* **anima ac mens**, *qui calor* (l. für caldor) *e coelo, quod hic innumerabiles ac immortales ignes.* Natürlich ist hier anima identisch mit mens und bedeutet nicht etwa einen niedrigeren Grad der Seele, da sie sonst kein immortalis ignis sein könnte. Im übrigen sagt Zeno bei Themist. I, 3, p. 30 Spengel ausdrücklich, daß die Seele schlechtweg den ganzen Körper durchdringt, was ja eine Gradverschiedenheit ausschließt: ὅμως Ζήνωνι μὲν ὑπολείπεταί τις ἀπολογία κεκρᾶσθαι ὅλην δι' ὅλου τοῦ σώματος φάσκοντι τὴν ψυχὴν καὶ τὴν ἔξοδον αὐτῆς ἄνευ φθορᾶς τοῦ συγκρίματος μὴ ποιοῦντι.

[293]) Vgl. Note 165.

[294]) Vgl. Note 203; Wachsmuth, Zen. fr. phys. 25; Cic. nat. deor. III, 14 und Stob. I, 538.

ihrer ganzen Ausdehnung und Tragweite erkannt und gewürdigt zu sein. Es ist bereits des Öfteren hervorgehoben worden, auf wie schwacher Basis die Behauptung ruht, Zeno habe ein Urpneuma in dem umfassenden Sinne aufgestellt, wie etwa Kleanthes und Chrysipp. Mag Zeno indeß auch ein pantheistisch gedachtes Urpneuma in vollem Umfange noch nicht gelehrt haben, so wird sich doch nicht bestreiten lassen, daß er zur psychologischen Pneumalehre der Stoa den Grund gelegt hat. Und wenn auch Zeno die Seele zuweilen als Feuer bezeichnet[295]) und damit den heraklitischen Standpunkt etwas schärfer betont, so giebt uns doch Varro darüber vollen Aufschluß, daß man sich unter diesem zenonischen Feuer lediglich das stoische πνεῦμα zu denken hat.[296])

In der Wesensbestimmung dieses seelischen Pneumas hat er bereits die feinsten Distinktionen gemacht. Von Heraklit übernahm er wohl, wie wir nachgewiesen haben, das Wort ἀναθυμίασις, aber er ersetzte es durch einen anderen Begriff. Denn daß die Seele sich nicht von den Ausdunstungen der Aetherluft, wie Heraklit will, vielmehr von den Verdampfungen des Blutes nährt, ist ein stoischer Lehrsatz, dessen zenonischen Ursprung wir zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben zu haben glauben.[297]) Mit der Bluternährung der Seele geht aber die εὐκρασία Hand in Hand, so daß wohl die Vermutung zulässig sein dürfte, daß auch Zeno das Wohlbefinden einer Seele in dem richtigen Mischungs-Verhältniß von Kälte und Wärme gefunden hat. Freilich ein zwingender Beweis läßt sich zur Stütze dieser Vermutung nicht führen.

Nach alledem versteht es sich von selbst, daß er die Seele für körperlich gehalten hat. Diese sich notwendig ergebende Konsequenz hätten wir auch dann ziehen dürfen, wenn sich selbst kein

---

[295]) Cic. Tusc. quaest. I, 9 und de fin. IV, 5; Note 173.

[296]) Bei Varro, de ling. lat. cap. 4 wird die Erklärung abgegeben, daß unter dem Feuer Zeno's das Pneuma zu verstehen sei; im übrigen begegnen wir ja zahlreichen Stellen, wo Zeno die Seele ausdrücklich Pneuma nennt. Vgl. Stob. II, 116; Macrob. in Somn. Scip. I, 14; Epiphan. adv. haer. III, 36; Tertull. de an. cap. 5; Note 175.

[297]) Vgl. Note 182.

ausdrückliches Zeugniß für diese Behauptung beibringen ließe. Zum Überfluß besitzen wir hierüber mehrere Belege, die wir zum großen Teil an anderer Stelle bereits angeführt haben.[298]) Es ist jedoch höchst interessant, daß uns noch ein direkter Beweis Zeno's für die Körperlichkeit der Seele überliefert ist.[299]) Diese Beweisführung ist aber um so bemerkenswerter, als sie einerseits eine der wenigen ist, die wir noch von Zeno besitzen, während sie uns andererseits durch ihre **Schlußart** insofern bedeutsam wird, als Kleanthes und Chrysipp diese Schlußart sich angeeignet und reichlich ausgebeutet haben.

Unbegründet ist die Behauptung Wyttenbachs, der auch Baguet beigetreten ist,[300]) daß der Embryo nach Zeno nicht mehr φυτὸν sei, wie die übrigen Stoiker wollen, sondern schon eine ψυχὴ im weitesten Sinne habe. Abgesehen davon, daß man durch diese Annahme den Grundleger der stoischen Spermalehre, als welchen wir Zeno noch kennen lernen werden, in einen schroffen, einschneidenden Gegensatz zu seinen sämtlichen Nachfolgern bringen müßte — in einen Gegensatz, der erst künstlich konstruiert werden

---

[298]) Vgl. Note 191.

[299]) Tertull. de an. cap. 5 und 25; Chalcid. in Tim. Plat. cap. 217 Mull. 220 Wrobel, citiert Note 195.

[300]) Vgl. Wyttenbach, de immortalitate anim. p. 622 und bei Bake, de Posidon. Rhod. reliqu. p. 270; Baguet l. c. p. 120. Die fragliche Stelle lautet Euseb. pr. ev. XV, 20: Τὸ δὲ σπέρμα φησὶν ὁ Ζήνων εἶναι, ὃ μεθίησιν ἄνθρωπος, πνεῦμα μεθ' ὑγροῦ, ψυχῆς μέρος καὶ ἀπόσπασμα καὶ τοῦ σπέρματος τοῦ τῶν προγόνων κέρασμα καὶ μῖγμα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν συνεληλυθός· ἔχον γὰρ τοὺς λόγους τῷ ὅλῳ τοὺς αὐτοὺς τοῦτο, ὅταν ἀφεθῇ εἰς τὴν μήτραν, συλληφθὲν ὑπ' ἄλλου πνεύματος, μέρος ψυχῆς τῆς τοῦ θήλεος καὶ συμφυὲς γενόμενον, κρυφθὲν (corr. Diels κερασθὲν) τε φύσει κινούμενον καὶ ἀναρριπιζόμενον ὑπ' ἐκείνου, προσλαμβάνον ἀεὶ [εἰς] τὸ ὑγρὸν καὶ αὐξόμενον ἐξ αὐτοῦ. Vgl. noch Plut. de cohib. ira p. 467 Wytt. Es ist nun um so weniger angängig, hier eine Differenz zwischen Zeno und seinen Schülern herauszulesen, als ja auch fast sämtliche Nachfolger Zeno's gerade diese Formulierung der Spermalehre acceptiert und nichtsdestoweniger behauptet haben, daß der Foetus im Uterus nur eine φύσις ist und erst durch Einatmung der äußeren Luft sich zur ψυχὴ erhebt.

müßte, da er uns nirgends überliefert ist — geht selbst aus jener Stelle, auf die Wyttenbach sich beruft, durchaus nicht das hervor, was er beweisen will. Ar. Didymus bezw. Plutarch sagen eben nur, was übrigens kein späterer Stoiker bestritten hat, daß der Same nach Zeno ein Ableger der Seele sei und daß der Foetus durch den spermatischen Zusammenfluß der Begattenden entstehe. Von einer Seele des Foetus ist durchaus nicht die Rede. Es läßt sich vielmehr aus dem κερασθέν (Diels) τε φύσει, das Zeno vom foetus behauptet,[301]) im Gegenteil folgern, daß mit diesem φύσει angedeutet sei, daß der Foetus, wie auch die späteren Stoiker thatsächlich behauptet haben, nur eine φύσις habe.

Wahrscheinlich hat Zeno auch die Lehre von der Selbstbewegung der Seele, die er ja bei seinen Vorgängern öfters vorgefunden haben mag, in die Stoa eingeführt.[302]) Hingegen steht es zweifellos fest, daß er jene eigentümliche Behauptung aufgestellt hat, die man gemeiniglich als ein Characteristicum der Stoa zu bezeichnen pflegt, daß die Seele den ganzen Körper durchdringt, wie er denn überhaupt die bekannte stoische κρᾶσις δι' ὅλων, die so viel Staub aufgewirbelt hat, in ihren Grundzügen entworfen hatte.[303])

---

[301]) S. vorige Note.

[302]) Ps. Galen h. ph. cap. 15 (Diels Dissert. p. 44, Doxographi p. 613): οἱ δὲ ψυχὴν ἔφασαν σῶμα σώματα ἅμα κινοῦν (corr. Wachsmuth fr. phys. 16. Diels setzt für die unverständliche Vulgata σώματα κινοῦντα das einleuchtende σῶμα συγκινοῦν), ὡς Ζήνων καὶ οἱ ἐξ αὐτοῦ. πνεῦμα γὰρ εἶναι ταύτην ὑπενόησαν. Trotz dieses deutlichen Hinweises auf Zeno können wir uns nicht mit Bestimmtheit dafür entscheiden, daß diese Lehre wirklich schon ihm angehört, weil Ps. Galen nur in dem Falle Beachtung und Berücksichtigung verdient, wo man seine Quellen kennt. Zur Herstellung der Lesarten mag er ja einen gewissen Wert haben. Aber in dem Kapitel περὶ ψυχῆς, dem obige Notiz entstammt, scheint er sich an keine bestimmte Quelle gehalten, sondern nur willkürlich die verschiedenen Ansichten zusammengetragen zu haben.

[303]) Themist. de an. I, 3, p. 30 ed. Spengel (Note 162 und 291); Tertull. ad nation. II, 4 (fr. phys. 7 Wachsm.); Galen in Hippocr. de hum. XVI, 32 K. (fr. 10 Wachsm.); Galen de natura facult. II, 5 K.

Jene originelle Grundbestimmung der stoischen Psychologie, daß die Seele in acht Hauptfunktionen eingeteilt wird, werden wir mit Nemesius dem Stifter der Stoa zuerkennen müssen. Und wenn Wellmann,[304]) dem auch Zeller bedingungsweise beitritt, dem Bericht Tertullians, wonach Zeno nur drei Seelenkräfte oder Seelenteile angenommen haben soll, den Vorzug giebt, so ist dies aus inneren wie aus äußeren Gründen und vorzüglich auch darum verfehlt, weil dieser Vorgang Wellmanns auf einer Verkennung des Quellenwertes beruht.

Zunächst wollen wir festhalten, daß Nemesius die acht Seelenfunktionen im Namen Zeno's ausführlich behandelt, während Tertullian nur in einer summarischen Übersicht leichtweg die Bemerkung hinwirft: nunc in tres a Zenone. Wir werden doch aber selbst bei der vollständigen Gleichwertigkeit zweier Quellen derjenigen den Vorzug geben, die uns, wie dies bei Nemesius der Fall ist, die Details ausführlich mitteilt. Sind aber Nemesius und Tertullian als Quellen überhaupt gleichwertig? Man lese doch nur das vernichtende Urteil, das Zeller über die Wissenschaftlichkeit und Glaubwürdigkeit Tertullians mit Recht fällt.[305]) Nun kann man freilich einwenden: Hier benutzt Tertullian den sonst ziemlich zuverlässigen Soranus. Wer sagt uns aber, daß Tertullian auch an dieser Stelle Soranus benutzt hat? Ja, es ist sogar sehr unwahrscheinlich, daß er ihn hier als Quelle benutzt, da er ihn mit den Worten: in septem a Sorano als Philosophen neben den anderen, aber nicht als historische Quelle anführt. Zugegeben selbst, er benütze auch an dieser Stelle Soranus, so müssen wir doch fragen: Sind denn auch die übrigen Angaben Tertullians an jener Stelle durchweg zu rechtfertigen? Welche sind jene Stoiker, von denen er behauptet: sed etiam in decem apud quosdam Stoicorum? Oder möchte Wellmann vielleicht das „duodecim", das Tertullian von Posidonius behauptet, das aber

---

(fr. 11 Wachsm.); Cic. nat. deor. I, 14; Hippol. Philosoph. cap. 21; Epiphan. adv. haer. cap. 36; Stob. I, 322.

[304]) Jahrbuch für Philologie 1877; S. 307.

[305]) Zeller III, 1², 517² u. ö., besonders III, 1³, 137.

Zeller mit Recht beanstandet[306]), etwa gelten lassen? Hat sich aber Tertullian an dieser Stelle — ob mit oder ohne Soranus — als unzuverlässig erwiesen, warum sollten wir ihm gerade in bezug auf Zeno trauen, zumal eine gut angeschriebene Quelle ihm geradezu widerspricht?

Allein auch schwerwiegende innere Bedenken lassen gar keinen Zweifel darüber aufkommen, was es mit der Behauptung Tertullians auf sich hat. Hätte Zeno, wie Wellmann will, nur drei Seelenteile: ἡγεμονικόν, φωνᾶεν und σπερματικὸν gekannt, dann hätte er auch die Grundvoraussetzung der stoischen Psychologie, die Einheitlichkeit der Seele, nicht aufstellen können. Denn der Versuch Wellmanns, die fünf Sinne dem Körper anzurechnen, ist vom stoischen Standpunkte aus eine Ungeheuerlichkeit, da ja der Körper ohne die Seele nur eine formlose Materie und im besten Falle bloße ἕξις ist.

Wenn nach Zeller aber die Sinne nicht dem Körper, sondern dem ἡγεμονικὸν zukommen, dann stehen wir damit schon auf dem Boden der Achtteilung. Hätte Zeno wirklich nur drei Seelenteile angenommen, dann würden doch auch die übrigen zahlreichen Quellen, welche die Achtteilung der Seele

---

306) Zeller III, 1³, 198¹. Die im Texte behandelten Stellen sind: Nemes. de nat. hom. cap. 36, p. 96: Ζήνων δὲ ὁ Στωικὸς ὀκταμερῆ φησιν εἶναι τὴν ψυχήν, διαιρῶν αὐτὴν εἴς τε τὸ ἡγεμονικόν, καὶ εἰς τὰς πέντε αἰσθήσεις, καὶ εἰς τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ σπερματικόν. Tertull. de an. cap. 14: *nunc in tres* (sc. partes anima dividitur) *a Zenone*, *nunc in quinque* (Zusatz Diels p. 205: ab Aristotele unnötig) *et in sex a Panaetio, in septem a Sorano, etiam in octo penes Chrysippum, etiam in novem penes Apollophanem, sed etiam in decem apud quosdam Stoicorum, et in duas amplius partes apud Posidonium, qui a duobus exorsus titulis principali quod aiunt* ἡγεμονικὸν *et rationali quod aiunt* λογικὸν *in duodecim* (Cod. Agob. cit. bei Salmasius l. c. p. 186 Logrin: decem septem) *ex inde prosecuit, ita aliae ex aliis species dividunt animam.* Dieser Bericht des Tertullian, der fast ebenso viele Irrtümer wie Behauptungen enthält, zeigt durch seinen Schlußsatz das frivole tendenziöse Bestreben, eine möglichst große Divergenz zwischen den verschiedenen Philosophen aufzuzeigen, indem er sich die Reihenfolge bis zur Zehnzahl künstlich und willkürlich konstruiert.

als allgemeines altstoisches Dogma hinstellen, gewiß nicht verabsäumt haben, auf eine so tiefgreifende Differenz zwischen Zeno und der übrigen Stoa hinzuweisen, zumal ja die meisten Quellenschriften die Stoiker polemisch behandeln.

Was aber entscheidend gegen Tertullian ins Gewicht fällt, ist dessen bisher übersehene scharf hervortretende Tendenz, die sich in den Worten wiederspiegelt: ita aliae ex aliis species divídunt animam. Es lag ihm augenscheinlich nur daran aufzuzeigen, wie sehr die verschiedenen Philosophen von einander abweichen, und da kam es ihm namentlich darauf an, recht viele Differenzpunkte aufzustellen, sei es auch auf Kosten der Wahrheit. Nach alledem sind wir wohl berechtigt, Tertullian's tendenziös gefärbten Bericht rundweg zu ignorieren und mit Nemesius anzunehmen, daß die Achtteilung der Seele von Zeno stammt, wie sich auch Heinze neuerdings geäußert hat.[307])

Im übrigen hatte Zeno bereits einen hohen Begriff von dem Wesen und der Beschaffenheit der Seele — die ihm mit der Lebenskraft zusammenfiel,[308]) — ein Begriff, der später Gemeingut der Stoa geworden ist, daß die Seele nämlich mit den der Urgottheit nahestehenden Gestirnen stofflich verwandt sei.[308a]) Weniger eingehend hat er sich mit der näheren Bestimmung der fünf Sinne beschäftigt. Nur eine Äußerung über die Sehkraft ist von ihm aufbewahrt,[309]) die sich auch bei seinem Schüler Sphaerus wiederfindet. Dagegen hat er sich über das Wesen der Stimme, die er φωνᾶεν nannte — was übrigens dem gebräuchlichen φωνητικὸν gleichkommt — etwas eingehender ausgesprochen.[310]) Namentlich aber hat er die Sper-

---

[307]) Vgl. Bursian's Jahrb. 1873, S. 190; s. auch Weygoldt a. a. O. S. 36.

[308]) Stob. I, 336: καὶ διὰ τὴν ψυχὴν γίνεται τὸ ζῆν; Chalcid. in Tim. cap. 217 Mull., 200 Wrob. wird Ähnliches von Zeno berichtet.

[308a]) Cic. nat. deor. III, 14; Stob. I, 538.

[309]) Florilegium Monac. n. 198 (fr. eth. 12 Wachsm.): Ζήνων ἔφη τὴν μὲν ὅρασιν ἀπὸ τοῦ ἀέρος λαμβάνειν τὸ φῶς.

[310]) Plut. plac. phil. IV, 21 (Aët. Diels 411): τὸ δὲ „φωνᾶεν“ ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος εἰρημένον, ὃ καὶ φωνὴν καλοῦσιν, ἔστι πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι φάρυγγος καὶ γλώττης καὶ τῶν οἰκείων ὀργάνων.

malehre entwickelt und recht ausführlich behandelt. Fast alle näheren Bestimmungen, die uns als stoische Lehren über das Wesen des Sperma aufbewahrt sind, rühren nachweislich von Zeno her.[311]) Auch darüber kann gar kein Zweifel aufkommen, daß er sich das Herz als den Sitz des ἡγεμονικὸν gedacht hat. Ist uns doch sogar der Beweis erhalten, den er für diese Behauptung erbracht hat.[312])

Bei früherer Gelegenheit haben wir bereits darauf hingewiesen, daß Zeno den Schlaf für ein Nachlassen der seelischen Energie erklärt hat.[313]) Der Schluß ist demnach gerechtfertigt, daß ihm auch der Tonusbegriff nicht ganz fremd sein konnte.

Was wir über die Unsterblichkeitslehre Zeno's wissen, ist so mangelhaft und fließt zudem aus einer so trüben Quelle, daß wir den einzigen darüber vorhandenen Bericht wohl registrieren können,[314]) uns aber über die Glaubwürdigkeit der betreffenden Notiz eines abschließenden Urteils begeben müssen. Vermuten läßt sich allerdings, daß er wohl eine partielle Unsterblichkeit in dem Sinne zugegeben haben dürfte, wie später Chrysipp. Wenigstens ist es nicht gut angängig, die bestimmt auftretende Nachricht des

---

[311]) Vgl. Note 249.

[312]) Galen de plac. Hipp. et Plat. V, 241 K. (fr. phys. 23 Wachsm.); Note 260.

[313]) Vgl. Note 271.

[314]) Epiphan. adv. haer. III, 36 von Zeno: ἔστι γὰρ ἀθάνατος. Freilich heißt es ibid: καὶ ἐκάλει τὴν ψυχὴν πολυχρόνιον πνεῦμα, οὐ μὴν δὲ ἄφθαρτον δι' ὅλου ἔλεγεν αὐτὴν εἶναι. Allerdings hat Epiphanes als Quelle keinen sonderlichen Wert. Eine gewisse Bedeutung gewinnt dieser Bericht aber dadurch, daß hier der Unterschied zwischen ἀθάνατος und ἄφθαρτος, den wir aufstellen zu dürfen geglaubt haben, klar in die Augen springt. Eine Bestätigung unserer Ansicht bietet nun diese Notiz auf alle Fälle, nur läßt sich noch darüber streiten, ob man auf die Aussage des Epiphanes hin, Zeno zum Begründer der stoischen Unsterblichkeitslehre machen darf. Wenig ermutigend ist es nun, daß Epiphanes den Stifter der Stoa auch die Seelenwanderung in ihrer rohesten Gestalt lehren läßt: τοὺς δὲ τελευτῶντας ζῴοις παραβάλλειν χρῆναι ἢ πυρί, was doch gewiß falsch ist.

sonst nicht unzuverlässigen Lactanz,[315]) wonach er den verkommenen Seelen die Unterwelt, den guten hingegen die Mondregion als Wohnsitz angewiesen haben soll, ohne triftige Motivierung anzuzweifeln.

Kap. XII.

Kleanthes.

War es uns beim Stifter der Stoa, der naturgemäß das größte Interesse beansprucht, namentlich um die Eruierung dessen zu thun, was dieser mit der Gesamtstoa gemeinsam hatte, so kann unsere Forschung über die nachfolgenden Stoiker nur mehr darauf abzielen, auszusondern, was jedem von ihnen eigentümlich war und worin er sich von seinen Vorgängern oder Nachfolgern unterschieden hat. Vornehmlich die Fortschritte und Ausbildungen, welche einzelne psychologische Lehrsätze durch diesen oder jenen Stoiker erfahren haben, können innerhalb dieses Rahmens Beachtung und Berücksichtigung finden.

Kleanthes hat sich uns schon mehrfach als der feinste Naturbeobachter der Stoa erwiesen; er liebte es, die Natur in ihrem Wirken zu belauschen und aus diesen Beobachtungen philosophische Beweise herzuholen. So finden wir denn auch gleich bei der ersten Frage, die uns der Reihenfolge nach beschäftigt, den feinen Naturbeobachter in Kleanthes. Durch die Betrachtung des emsigen Treibens eines Ameisenhaufens war er schwankend geworden, ob man denn den Tieren nicht doch einen gewissen Grad oder eine gewisse Art von Vernunft zuerkennen müsse.[316]) Er bestand freilich trotz dieser Bedenken darauf, die Tiere für völlig vernunftlos zu halten, weil er befürchtete, den hohen Seelenbegriff herabzuwürdigen, wenn er auch die Tiere an demselben partizipieren ließ.

---

[315]) Vgl. Note 283.

[316]) Aelian de nat. anim. VI, 50; Plut. de solert. anim. cap. 11, 967 W. (Wachsm. Cl. fr. phys. 26); Note 165.

Wollte sich also Kleanthes trotz seiner offenkundigen Hinneigung zur Vernunftbegabtheit der Tiere doch nicht dazu entschließen, dieser Hinneigung zu folgen und die Vernunftbegabtheit der Tiere offen auszusprechen, so haben wir ein gewichtiges Argument gegen die gewagte Behauptung Hirzel's gewonnen,[317]) die dahin geht, daß Kleanthes zwischen νοῦς und ψυχὴ einen strengeren Unterschied insofern gemacht habe, als er den ersteren lediglich für den göttlichen, die letztere hingegen für einen niederen Seelenteil gehalten hat. Hätte Kleanthes wirklich mit Plato und Aristoteles einen niederen Seelenteil im Menschen zugegeben, was in aller Welt würde ihn dann abgehalten haben, seiner Neigung zu folgen und den Tieren mit Aristoteles die zweitbeste Seele zuzuschreiben?

Allein diese Behauptung Hirzel's bewegt sich ohnedies nur auf dem schlüpfrigen Boden der geistvollen, aber unhaltbaren Kombination. Den Ausgangspunkt zu seiner Hypothese bildete die Nachricht bei Stobaeus, Kleanthes habe mit mehreren anderen Philosophen den νοῦς θύραθεν eindringen lassen.[318]) Daraus soll nun hervorgehen, daß ihm der νοῦς etwas Anderes, Höheres war, als die ψυχή. Nun wollen wir ganz davon absehen, daß man nach dem von uns aufgestellten fünften kritischen Grundsatz auf diese Notiz keinen großen Wert legen kann, weil Kleanthes hier nur in einer buntscheckigen Reihe von Philosophen der verschiedensten Schattierungen genannt wird. Ja, wir acceptieren selbst, wenn auch aus anderen Gründen, dieses θύραθεν für Kleanthes, weil es in das stoische System nicht nur hineinpaßt, sondern geradezu unerläßlich hineingehört. Die von Hirzel aufgeworfene Frage aber, warum denn hier gerade Kleanthes von den Stoikern angeführt wird, ist völlig unerheblich. Entweder wird Kleanthes kurzweg als Vertreter der Stoa aufgeführt, wie dies ja häufig geschieht, oder Kleanthes hat, was weit wahrscheinlicher ist, diese

[317]) Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften II, 136 ff.

[318]) Stob. I, 790 (Aët. Diels 392): Πυθαγόρας Αναξαγόρας Πλάτων Ξενοκράτης Κλεάνθης θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν. Vgl. hierzu Kleanthes Hymn. in Jovem Vers 4; D. L. VII, 143 und Hymn. Arat. Phon. 5, was unter diesem θύραθεν des Kleanthes eigentlich zu verstehen ist.

im stoischen System liegende Konsequenz, daß die Seele θύραθεν d. h. durch Einatmung der äußeren Luft entsteht, zum ersten Mal gezogen und deutlich ausgesprochen. Man vergegenwärtige sich nur, wie die menschliche Seele nach stoischer Ansicht entsteht: Der Embryo hat noch keine Seele, weil sein Tonus dermaßen abgeschwächt ist, daß er zur φύσις d. h. zur vegetierenden Kraft herabgesunken ist. Nun besitzt diese φύσις des Embryo vermöge ihrer Abstammung aus dem eigengearteten Seelenpneuma die Fähigkeit, sich zur ψυχή zu erheben, sobald sie neuen Zufluß von reinem Pneuma erhält. Aber im Uterus hat der Embryo ebensowenig eine ψυχή wie die Tiere oder die Pflanzen. Erst bei der Geburt wird dem Kinde θύραθεν d. h. vermittelst der Einatmung, die Luft übermittelt, wodurch die Seele entsteht. Denn in der Luft ist reines Pneuma und ein hoher Tonusgrad erhalten, der sich mit dem schwachen Pneumarest des Embryo vermischt und dadurch das Entstehen der Seele ermöglicht.[319])

Nun wissen wir aber, daß gerade Kleanthes der hervorragendste Vertreter der Tonuslehre war[320]) und daß er auch die Gottähnlichkeit des Menschen schärfer betont hat, als irgend ein älterer Stoiker. Durch den Begriff des Tonus aber, der ja nur eine weitere Ausbildung und Verfeinerung der alten πύκνωσις und μάνωσις ist, war Kleanthes in der Lage, jene Theorie der Seelenentstehung: θύραθεν aufzustellen, die nachmals in der Stoa gang und gäbe wurde. Das θύραθεν des Kleanthes ist eben nichts weiter als die περίψυξις Chrysipps; beide Worte deuten nur an, daß die Seele von außen her in den Menschen eindringt und zwar durch die Einatmung der äußeren Luft. Man kann demnach sehr wohl Kleanthes als den ersten Vertreter der περίψυξις hinstellen, wenn auch der Ausdruck περίψυξις von dem nach sprachlichen Neubildungen haschenden Chrysipp[321]) herrühren mag. Es war dies nicht der einzige Punkt, in dem Kleanthes schöpferisch und

---

[319]) Vgl. Note 170.

[320]) Das giebt auch Hirzel S. 158 zu; vgl. noch Zeller III, 1³, 240⁵ und besonders 119².

[321]) Vgl. Note 199.

umgestaltend in das stoische System eingegriffen und die aus zenonischen Lehrsätzen sich ergebenden Konsequenzen gezogen hat. Auch der ἀναθυμίασις z. B., die Zeno dem Worte nach von Heraklit übernommen hatte, dürfte wohl Kleanthes zuerst genau ihren Platz als Verdampfung des Blutes angewiesen haben.[322])

Sobald wir aber dem θύραθεν des Kleanthes seine Stelle als περίψυξις angewiesen haben, ist auch der Hypothese Hirzel's der Boden entzogen. Einen anderen Anhaltspunkt, bei Kleanthes eine Verschiedenheit von νοῦς und ψυχή zu statuieren, bietet Hirzel nicht. Dagegen zeugen die Berichte des Nemesius und Tertullian[323]) recht eindringlich gegen diese Hypothese. Dort heißt es, daß Kleanthes die Körperlichkeit der Seele dadurch zu erweisen suchte, daß die Kinder den Eltern nicht nur körperlich, sondern auch seelisch ähnlich sind. Der Einwand Hirzel's, daß es dort nur heißt, sie seien πάθεσι, ἔθεσι und διαθέσεσι, aber nicht auch im νοῦς ähnlich, ist durchaus nicht stichhaltig. Erstens hätte Hirzel, der doch an dieser Stelle gerade den Bericht Tertullians vorzieht, nicht verschweigen dürfen, daß es da heißt: morum et ingeniorum et adfectuum. Ingenium kann doch aber, selbst wenn es nur Charakter heißen sollte, unmöglich von einer niederen seelischen Eigenschaft ausgesagt werden. Und entspricht auch die διάθεσις bei Nemesius dem ingenium des Tertullian, so sagt doch Kleanthes bei Sextus Empirikus ausdrücklich: der Mensch steht höher als das Tier ψυχικῇ διαθέσει.[324])

Wir mußten hierbei länger verweilen, weil durch die Charakteristik Hirzels die ganze Stellung des Kleanthes verschoben wurde. Das sonderbare Bestreben Hirzels, Kleanthes, den „treuen Esel Zeno's" durchaus in eine schroffe Opposition zu Zeno zu setzen — ein Bestreben, das sich unwillkürlich einmal selbst drastisch illustriert[325]) — fordert zu einer eingehenden Beleuchtung heraus.

---

[322]) Vgl. Note 182.

[323]) Vgl. Note 194.

[324]) Sext. Emp. math. IX, 88, 89: Κλεάνθης οὕτως συνηρώτα ... πάντων δὲ σχεδὸν τῶν ἐπιγείων ζῴων, καὶ σωματικῇ καὶ ψυχικῇ διαθέσει προέχει τε καὶ κρατιστεύει ὁ ἄνθρωπος.

[325]) A. a. O. S. 137 sagt Hirzel sonderbar genug: „Da wir aber nichts unversucht lassen dürfen, um eine eigentümliche Lehre des Kleanthes herauszubringen."

Mit der Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis der ψυχή zum νοῦς hängt auch die Entscheidung über die Anzahl der Seelenteile zusammen, die Kleanthes angenommen hat. Das von Kleanthes herrührende Zwiegespräch zwischen dem λογισμὸς und θυμός, das uns Posidonius bei Galen aufbewahrt hat,[326]) scheint allerdings darauf hinzudeuten, daß der Assier den λογισμὸς für etwas vom θυμὸς Gesondertes gehalten habe; allein es scheint auch nur so. Denn daß Posidonius sich auf dieses Zwiegespräch beruft, um daraus zu erweisen, daß er in seiner platonisierenden Psychologie schon Vorgänger gehabt hat, wird doch unmöglich Beweiskraft haben können. Die scharf hervortretende Tendenz, seinen Platonismus zu beschönigen, ist denn doch zu ausgeprägt, als daß wir ihn für einen unbefangenen Zeugen halten könnten. An sich aber kann dieses Zwiegespräch, das nur eine poetische Floskel ist, wie schon Zeller bemerkt,[326a]) nichts beweisen. Wenn Kleanthes trotz der Einheitlichkeit der Seele den λογισμὸς mit dem θυμὸς redend einführt, so ist dies eine nicht gerade seltene dichterische Lizenz, auf die man im Ernste kein Gewicht legen kann. Auch in der Gegenüberstellung von ψυχή und γνώμη im Hymnus des Kleanthes[327]) — eine Stütze der Hypo-

---

[326]) Galen, de Hipp. et Plat. plac V, 476 K. (Cl. fr. eth. 25 Wachsm.):

[Λογισμός]: Τί ποτ' ἔσθ' ὅ τι βούλει, θυμέ; τοῦτό μοι φράσον.
[Θυμός]: Ἔχειν, λογισμέ, πᾶν ὃ βούλομαι ποιεῖν.
[Λογ.]: Ναὶ βασιλικόν γε· πλὴν ὅμως εἰπὸν πάλιν.
[Θυμ.]: Ὧν ἂν ἐπιθυμῶ ταῦθ' ὅπως γενήσεται.

Wir reproduzieren hier nur den Text Wachsmuths, da uns diese Stelle im ethischen Teil noch vielfach beschäftigen wird. Eine ausführliche Besprechung dieses Fragments findet sich bei Wyttenbach, Bake, Posidon. Rhod. reliqu. doctr. p. 285.

[326a]) Zeller III, 1³, 199³.

[327]) Hymn. in Jov. v. 36, 37:

Ἦν σύ, πάτερ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρῆσαι
Γνώμης, ᾗ πίσυνος σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷς.

Die Unterordnung der ψυχή unter die γνώμη wäre ein Beleg für Hirzel's Behauptung, wenn überhaupt eine dichterische Redefigur für den konzisen philosophischen Begriff ein Kriterium abgeben könnte. Wer wie Hirzel Kleanthes durchaus zum Schleppträger Heraklit's machen

these Hirzels, die ihm aber entgangen ist — werden wir nur jene Dichterfreiheit erblicken können, die auch in dem oben angedeuteten Zwiegespräch sich kundgegeben hat. Vollends jedoch müssen wir es bestreiten, daß Kleanthes nur drei Seelenteile angenommen hat, wie Hirzel — freilich nicht ohne Widerspruch[328]) — ausführt. So lange wir für eine so tief eingreifende Abweichung des Assiers von der stoischen Lehre keinen klassischeren Zeugen haben, als den in dieser Beziehung nicht unbefangenen Posidonius, müssen wir jeden Versuch, Kleanthes in einen bewußten und schroffen Gegensatz zur alten Stoa zu bringen, nachdrücklich und entschieden zurückweisen. Und haben wir auch keinen direkten Beweis, daß Kleanthes die Achtteilung Zeno's gebilligt hat, so halten wir uns so lange für berechtigt, von jedem Stoiker, zumal von dem gesinnungstreuen Kleanthes stillschweigend vorauszusetzen, daß er die in der Stoa bis auf Panaetius allgemein übliche Achtteilung der Seele anerkannt hat, bis uns der Gegenbeweis klipp und klar erbracht wird.

Indeß läßt sich aus einigen Äußerungen indirekt schließen, daß Kleanthes in seiner Psychologie voll und ganz auf dem Boden der alten Stoa stand. Zunächst sei festgestellt, daß auch er mit Zeno die Gesamtseele für ein πνεῦμα hält.[329]) Hat er doch sogar die stoische Pneumalehre erst recht eigentlich begründet und ausgebaut![330]) Für ihn, ja selbst für Posidonius stand es außer Frage, daß die Wesenheit aller Seelenfunktionen immer in einem und

---

will, der wird auch in dem Gebrauch des heraklitischen Ausdrucks γνώμη — worüber Schuster a. a. O. S. 183[1] — eine Abhängigkeit des Kleanthes vom Ephesier finden.

[328]) A. a. O. S. 138 will Hirzel die Dreiteilung der Seele Kleanthes zusprechen und S 159 läßt er die Darstellung Plutarch's: ἀπὸ δὲ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἑπτὰ μέρη ἐστὶ τῆς ψυχῆς sich auf Kleanthes beziehen.

[329]) Bei Sen. ep. 119 spricht Kleanthes von dem seelischen Pneuma, das sich vom ἡγεμονικὸν bis zu den Füßen erstreckt. Auch bei Hermias irris. gentil. cap. 14 sagt er: τὴν δὲ ψυχὴν δι' ὅλου τοῦ κόσμου διήκειν, ἧς μέρος μετέχοντας ἡμᾶς ἐμψυχοῦσθαι.

[330]) Vgl. Note 99.

demselben Pneuma besteht.[331]) Und wenn sich nach Seneca[332]) zwischen Kleanthes und Chrysipp über die Wirkungsart der Seelenkräfte doch gewisse Differenzen herausgestellt haben, so bezogen sich diese wohl weniger auf die Frage nach den Teilen, der Substanz oder dem Sitz der Seele, sondern wahrscheinlich nur auf die Verschiedenheit in der Auffassung des Tonusbegriffs. Es ist nämlich eine Nachricht Jamblich's bei Stobaeus[333]) unbeachtet geblieben, die mit der von Seneca angeführten Differenz zwischen Kleanthes und Chrysipp zusammenhängt. Dort werden nämlich zwei Arten von Seelenthätigkeiten unterschieden: ein πνεῦμα διάτεινον von einem ἰδιότητι ποιότητος περὶ τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον. Sieht man genauer zu, so löst sich dieser Unterschied darin auf, daß eine Seelenthätigkeit entweder durch ein πνεῦμα διάτεινον d. h. durch eine unmittelbar vom ἡγεμονικὸν ausgehende Strömung entsteht, oder durch das πνεῦμά πως ἔχον d. h. durch das zum ἡγεμονικὸν sich irgendwie verhaltende πνεῦμα zu stande kommt. In ersterem Falle ist also zu jeder Thätigkeit eine direkte Pneumaströmung erforderlich, während in letzterem Falle jede Thätigkeit nur die Beziehungen des πνεῦμα zum ἡγεμονικὸν repräsentiert. Hält man nun jene Senecastelle mit dieser Aussage Jamblich's zusammen, dann ist es unschwer festzustellen, daß Kleanthes der Vertreter des πνεῦμα διάτεινον,[334]) Chrysipp hingegen der des πνεῦμά πως ἔχον war.[335]) In letzter Linie läuft diese Differenz natürlich auf eine Ver-

---

[331]) Galen de plac. Hipp. et Plut V, 182 K.

[332]) Sen. cap. 113, 23: *Inter Cleanthem et discipulum eius Chrysippum non convenit, quid sit ambulatio. Cleanthes ait spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principale.* . .

[333]) Stob. Ecl. I, 876: κατὰ μὲν τοὺς Στωικοὺς ἔνιαι μὲν τῇ διαφορότητι τῶν ὑποκειμένων σωμάτων. Πνεύματα γὰρ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ φασιν οὗτοι διατείνειν ἄλλα εἰς ἄλλα, τὰ μὲν εἰς ὀφθαλμούς, τά, δὲ εἰς ὦτα, τὰ δὲ εἰς ἄλλα αἰσθητήρια. Ἔνιαι δὲ ἰδιότητι ποιότητος περὶ τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον. Ὥσπερ γὰρ τὸ μῆλον ἐν τῷ αὐτῷ σώματι τὴν γλυκύτητα ἔχει καὶ τὴν εὐωδίαν, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ἐν ταυτῷ φαντασίαν, συγκατάθεσιν, ὁρμήν, λόγον συνείληφε.

[334]) Vgl. Wachsmuth fr. phys. Zen. 23; Wellmann a. a. O. S. 476.

[335]) Galen de Hipp. et Plut. plac. V, 330 K., 287 M.

schiedenheit in der Fassung und Ausdehnung des Tonusbegriffs hinaus. Kleanthes, der eminente Träger der Tonuslehre, nahm natürlich keinen Anstand, jede einzelne Seelenthätigkeit auf eine direkte Pneumaströmung des ἡγεμονικὸν zurückzuführen, weil für ihn nur der Tonus d. h. der Strömungsgrad, nicht die Strömungsart entscheidend war. Chrysipp wollte sich aber zu dieser weitgehenden Ausdehnung des Tonusbegriffs einerseits und zu einer so roh materiellen Formulierung jeder einzelnen Seelenthätigkeit andererseits nicht verstehen. Er ließ daher das Seelenpneuma, unbeschadet seines Hauptsitzes in der Brust,[336]) im ganzen Körper verbreitet sein, so daß die einzelne Seelenthätigkeit, namentlich die Denkfunktion keiner direkten Pneumaströmung bedurfte, sondern nur durch ihre Beziehung zum ἡγεμονικὸν sich vollzog.

Es ist aber klar, daß der Gegensatz zwischen Kleanthes und Chrysipp sich nur nach der angedeuteten Richtung hin zugespitzt haben kann, ohne sich auch auf eine Verschiedenheit in der Anzahlbestimmung der Seelenteile zu erstrecken, da Seneca sonst gewiß nicht verabsäumt haben würde, auf diese Differenz, die ja mit der von ihm angeführten innig zusammenhängt, gleichfalls aufmerksam zu machen.

Fügen wir nun noch endlich hinzu, daß das Spazierengehen für Kleanthes nach Seneca ein Akt des ἡγεμονικὸν (= principale) war und daß ferner nach Sextus Empiricus auch die rohe Wahrnehmung für ihn eine τύπωσις ἐν ἡγεμονικῷ bedeutete, so kann wohl kaum noch ein Zweifel darüber aufkommen, daß ihm die Worte ψυχή, ἡγεμονικὸν und νοῦς ebenso gleichbedeutend waren, wie etwa für Chrysipp. Denn daß ἡγεμονικὸν und νοῦς für jeden Stoiker identische Begriffe waren, wird Niemand bestreiten wollen. Nun wird aber auch Niemand im Ernste zu behaupten gewillt sein, daß Spazierengehen und rohes Wahrnehmen auch für denjenigen Sache des hehren νοῦς seien, der den νοῦς weit höher als die ψυχὴ stellt. Nur ein Stoiker, der unverrückt auf dem Boden der stoischen Psychologie verharrte und keinen Unterschied zwischen ψυχὴ und νοῦς gelten lassen wollte, weil sie beide von

---

336) Gegen Salmasius l. c. p. 110 ff.

gleicher Pneumasubstanz sind, konnte die Behauptung aufstellen, daß Spazierengehen und Wahrnehmen Sache des ἡγεμονικὸν seien.

Konnte aber Kleanthes nach alledem einen Wesensunterschied zwischen νοῦς und ψυχὴ nicht angenommen haben, dann fällt von selbst die Hypothese Hirzels fort, die dahin geht, daß man jene Notiz, nach welcher einige Stoiker den Sitz des ἡγεμονικὸν in das Gehirn verlegt haben, auf Kleanthes beziehen müsse.[337]) Sobald Kleanthes einerseits ψυχὴ und νοῦς nicht gesondert haben kann, während er andererseits einige Seelenfunktionen nach dem ausdrücklichen Zeugnisse Galens mit Zeno und Chrysipp in das Herz verlegt hat,[338]) wird man doch ein für allemal darauf verzichten müssen, in ihm jenen lang gesuchten Stoiker zu entdecken, der das Gehirn zum Wohnsitz des ἡγεμονικὸν erhoben hat. Einige Einwendungen gegen die weiteren Ausführungen Hirzels mögen noch in einer Note ihre Widerlegung finden.[339])

Es versteht sich von selbst, daß die auf dem Tonusbegriff beruhende Theorie von Schlaf und Tod in Kleanthes ihren Haupt-

---

[337]) Vgl. Hirzel a. a. O. S. 152 ff.

[338]) Galen de Hipp. et Plut. plac. V, 332 K. (fr. eth. 3 Zeno): οὐ μόνον Χρύσιππος ἀλλὰ καὶ Κλεάνθης καὶ Ζήνων ἑτοίμως αὐτὰ τιθέασιν (sc. τοὺς φόβους καὶ τὰς λύπας καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα πάθη κατὰ τὴν καρδίαν συνίστασθαι).

[339]) Dahin gehört zunächst die sonderbare Frage Hirzel's S. 153, wo denn nach Kleanthes der ernährende Teil der Seele, das θρεπτικὸν bleibe. Diese Frage nimmt sich eigentümlich aus, wenn man bedenkt, daß die Stoiker das θρεπτικὸν als Seelenteil ausdrücklich und rundweg geleugnet haben, vgl. Theodor. Gr. aff. cur. V, 24, p. 931 Migne: ὁ δέ γε 'Αριστοτέλης . . . τῆς φυτικῆς μέντοι καὶ θρεπτικῆς ψυχῆς μετέχειν ὑπέλαβε τὰ φυτά· ἀλλὰ τοῦτόν γε τὸν λόγον οἱ τῆς ποικίλης οὐ προσεδέξαντο, τὴν γάρ τοι φυτικὴν δύναμιν καλεῖν ψυχὴν οὐκ ἠνέσχοντο. Von Chrysipp wird dies noch deutlicher berichtet, Galen de foet. form. I, 215 Basel (Baguet p. 356). Verfehlt ist auch der Versuch Hirzel's, aus dem Umstande, daß es an der vielgenannten Plutarchstelle (IV, 21, Aët. Diels 410) heißt: τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας, zu folgern, daß hier ein Anklang an den νοῦς ποιητικὸς des Aristoteles vorliegt. Bedenkt man, daß das ἡγεμονικὸν auch die Zeugungskraft sowie die rohe Wahrnehmung vermittelt, dann wird man dabei an den subtilen νοῦς ποιητικὸς des Stagiriten im Ernste wohl nicht denken können.

vertreter gefunden hat. Und wenn sich auch schon bei Zeno ein kräftiger Ansatz zu dieser Lehre vorfindet, so haben wir doch die Weiterbildung und Ausgestaltung dieses zenonischen Gedankens gewiß Kleanthes zu verdanken. Denn er war es, der den Tonus „Kraft und Energie" genannt hat.[340]) Ihm zuerst galt der Tonus für die Lebenskraft und vornehmlichste Existenzbedingung, weil, wie er sagt, nichts ohne Wärme bestehen könne.[341])

Kleanthes Stellung zur Unsterblichkeitsfrage haben wir schon früher besprochen und gekennzeichnet. Es erübrigt hier nur noch darauf hinzuweisen, daß die in dieser Frage zu Tage getretene Differenz zwischen Kleanthes und Chrysipp den Angelpunkt bildet, um den sich die stoische Unsterblichkeitslehre dreht. Unsere Auffassung dieses Schulstreites liefert wieder ein interessantes Kolorit zu jener Charakteristik, die wir schon früher entworfen haben: Kleanthes erscheint als der rauhschaalige, mühsam stammelnde, aber tiefe Denker, Chrysipp dagegen als der feinere, leichtbewegliche, elegant vermittelnde Schönredner.

Vollends haltlos ist das Endresultat jener Untersuchung Hirzel's, das darin gipfelt, daß Kleanthes in seiner Trennung von νοῦς und ψυχή, sowie in dem θύραθεν εἰσκρίνεσθαι und dem ποιοῦν τὰς αἰσθήσεις auf Heraklit zurückgegangen sei. Erstens giebt doch selbst Hirzel S. 157 zu, daß Heraklit eine Sonderung von νοῦς und ψυχὴ noch gar nicht vorgenommen hat. Das θύραθεν des Kleanthes aber ist nichts weiter als die περίψυξις Chrysipp's und hat mit der diesbezüglichen Lehre Heraklit's — worüber Zeller I[4], 642 zu vergleichen ist — um so weniger zu thun, als auch die mit dieser Lehre zusammenhängende ἀναθυμίασις wesentlich anders bei Kleanthes lautet, als bei Heraklit. Das ποιοῦν τὰς αἰσθήσεις endlich ist mit dem „blitzartigen Aufflammen der Seele, das sich bis zu den Sinnesorganen erstrecken soll" — vgl. darüber Schuster S. 138 f. — garnicht in Zusammenhang zu bringen. Ueberhaupt wird sich uns im erkenntniß-theoretischen Teil der Psychologie zeigen, daß zwischen der Wahrnehmungslehre der Stoa und der Heraklit's ein tief eingreifender Unterschied vorhanden ist.

[340]) Plut. St. rep. VII, 4, 1034 W. von Kleanthes: ἰσχὺς καλεῖται καὶ κράτος. Stob. II. 110: ὥσπερ ἡ ἰσχὺς τοῦ σώματος τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν νεύροις, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχὺς τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν καὶ μή.

[341]) Cic. nat. deor. II, 9 und III, 15.

Kap. XIII.

Chrysippus.

Das Wesentlichste, was über die Psychologie Chrysipps zu berichten ist, haben wir schon vorausgenommen, da die selbsteigenen Gedanken dieses „Pfeilers der Stoa“ naturgemäß dort am originellsten sind, wo er sich von Zeno und Kleanthes entfernt. Dies war nun, wie wir gesehen haben, in nicht wenigen Punkten der Fall.[342]) Neue Ideengänge zu erschließen lag außer dem Bereiche seines Könnens. Seiner eklektischen Natur lag es näher, einen Gedanken breit und platt zu treten, als ihn zu vertiefen und bis in seine letzten Konsequenzen zu verfolgen. Er war eben mehr spitzfindig als scharfsinnig und wurde dadurch zum übereifrigen Polemiker.

Mit jener flatterhaften Leichtigkeit, die oberflächlichen, schnell und flüchtig konzipierenden und kombinierenden Naturen eigen ist, erspähte er gar bald die Lücken und Blößen seiner Gegner, die er dann unnachsichtig aufdeckte. Dabei vergaß aber der Splitterrichter sehr oft den Dorn im eigenen Auge. Bei dieser leichtfertigen Kampfesart konnte es nicht fehlen, daß der Stoizismus in der Verkörperung Chrysipps sehr bald zum leidenschaftlich befehdeten Angriffsobjekt aller übrigen philosophischen Schulen wurde. Darunter hatte nicht nur Chrysipp persönlich, sondern in der Folgezeit die ganze Stoa zu leiden. Es konnte aber den zahlreichen Widersachern nicht schwer fallen, die Halbheiten und Widersprüche des vorschnell urtheilenden Chrysipp aufzuspüren. Und wenn dieser von seinen unmittelbaren Nachfolgern noch nicht,

---

[342]) Cic. Acad. pr. II, 47: *Quid? cum Cleanthe doctore suo multis rebus Chrysippus dissidet?* Vgl. auch Cic. de fato cap. 7. Interessant ist es, daß man in späterer Zeit das Verhältniß Chrysipps zu Kleanthes ähnlich aufgefaßt hat, wie das des Aristoteles zu Plato, vgl. Origen. contra Cels. II, 69 ed. Hoeschel. Haben es doch spätere Stoiker sogar für nötig befunden, die Differenzpunkte zwischen Chrysipp und Kleanthes zum Gegenstand einer eigenen Abhandlung zu machen. Daß Chrysipp sich der Physik Zeno's enger angeschlossen hat, s. Stob. I, 312.

vielmehr erst von Panaetius und Posidonius desavouiert wurde, so lag dies einfach daran, daß der Tarsenser Zeno und der Babylonier Diogenes viel zu unselbstständig und flachköpfig waren, als daß sie es gewagt hätten, sich gegen diese vermeintliche Autorität aufzulehnen!

Mit Panaetius aber, der dem Stoizismus zwar neuen Lebensatem und jugendliche Frische eingehaucht hat, beginnt auch gleichzeitig eine traurige Selbstzerbröckelung der Stoa, indem ein stoischer Lehrsatz nach dem anderen preisgegeben wird, weil der Riesenbau Chrysipps innerlich so morsch und verrottet war, daß er auf die Dauer unmöglich Stand halten konnte.

Doch soll nicht verschwiegen werden, daß die polemisch angelegte Natur Chrysipps auch gute Früchte für die Stoa getragen hat. Im Feuereifer des Kampfes wurde zwar manche kantige Unebenheit im eigenen Lager übersehen, aber andererseits auch so manche Schroffheit des eigenen Systems abgeglättet, so manche Herbheit und Einseitigkeit der Anschauungen abgedämpft und gemildert. Chrysipp war wohl nicht der originelle Kopf, eine Schule zu begründen, aber doch der geeignete Mann, die Schule fortzuführen, auszubauen und zu verteidigen. Einzelne Lücken, die Zeno und Kleanthes offen gelassen, füllte er treffend aus. Natürlich hat er bei seiner umfassenden Ausarbeitung des stoischen Systems einerseits und seiner maßlosen Schreibseligkeit andererseits alle jene Punkte, die uns hier interessieren, mit breitester Ausführlichkeit behandelt. Ja, man kann fast jede Lehre, die sich mit der allgemeinen Formulierung οἱ Στωικοὶ einführt, so lange für einen Ausspruch Chrysipps ansehen, als uns nicht anderweitig glaubhaft nachgewiesen wird, daß sie einem anderen Stoiker angehört. Allein wir können hier nur diejenigen Lehren Chrysipps behandeln, die er entweder in die Stoa eingeführt und mit Nachdruck fortgebildet hat, oder solche, die ihren chrysippischen Ursprung mit Evidenz nachweisen können.

Die Vernunftlosigkeit der Tiere hat er weit entschiedener und nachdrucksvoller betont, als irgend ein anderer Stoiker, indem er denselben nicht einmal Affekte zuerkennen wollte.[343]) Es war

---

[343]) Vgl. Note 165.

dies nur eine aus seiner Affektenlehre sich notwendig ergebende Konsequenz. Denn sollen die Leidenschaften nur gewisse, wenn auch falsche Urteile des ἡγεμονικὸν sein, dann ist nicht abzusehen, wie man den Tieren Affekte zuerkennen könne, ohne ihnen gleichzeitig Vernunft beizumessen. Die Vernunft aber war selbst nach Kleanthes ausschließlicher Alleinbesitz des Menschen, so daß die Tiere nicht an ihr partizipieren können. Da jedoch der Augenschein lehrt, daß es kluge Tiere giebt, die sogar Vernunftschlüsse ziehen können, so sah sich Chrysipp zuzugeben genötigt, daß die Tiere zwar keine Vernunft, aber doch etwas Analoges, die menschliche Vernunft Ersetzendes und ihr Entsprechendes besitzen. Diese Konzession die offenbar nur einen Notausweg aus einem Dilemma bedeutet, werden wir keinen Anstand nehmen, Chrysipp zuzuschreiben.[344])

Trotz seines matten Hervorhebens der Gottverwandtschaft des Menschen hat er das seelische Pneuma sich weit feiner und sublimer gedacht, als sein Lehrer Kleanthes. Wie wir schon beim Urpneuma bemerkt haben, daß der schwerfällige Assier sich dasselbe roher, sinnlicher, greifbarer, als der verfeinernde Chryipp vorgestellt hat, so bestrebte sich auch letzterer, den Seelenstoff zu sublimieren, inbem er die Seele für die feinste hier auf Erden verbreitete Aethersubstanz erklärt hat.[345])

Bekannt ist es, daß die stoische Definition der Seelenfunktionen als πὼς ἔχοντα ἡγεμονικὰ sich von Chrysipp herschreibt.[346]) Es war dies wiederum nur ein Fortschritt nach jener verfeinernden Richtung hin, die ihn ja überhaupt vor Kleanthes auszeichnet. Wenn auch der roh materialistische Assier kein Bedenken trug,

---

[344]) Wenn Chrysipp auch sagt, daß die Tiere nichts mit dem Menschen gemeinsam haben, Plut. de esu carn. II, 6: οὐδὲν γάρ ἡμῖν πρὸς τὰ ἄλογα οἰκεῖόν ἐστιν, so hat er sich doch später zur Konzession verstehen müssen, daß der Hund unbewußte Schlüsse ziehe — Sext. Emp. Pyrrh. I, 69 —, so daß man wohl auch jene Bemerkung, daß die Tiere zwar keine Vernunft, aber doch ein der Vernunft Analoges haben, mit gutem Fug auf Chrysipp zurückführen kann.

[345]) Die häufig wiederkehrende stoische Wendung: τὴν ψυχὴν ἀραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως εἶναι καὶ λεπτομερέστερον, gehört Chrysipp an, vgl. Plut. Stoic. rep. cap. 41, p. 1053; s. übrigens Note 176.

[346]) Vgl. Note 176.

sämmtliche Seelenfunktionen — sogar die Denkthätigkeit — auf unmittelbare, eigens zu diesem Zwecke ausgehende Pneumaströmungen des tonusbegabten ἡγεμονικὸν zurückzuführen, so konnte ihm der vornehmer denkende Schüler darin nicht folgen. Er erfand daher hierfür den zwar nicht klareren, aber doch ansprechenden Begriff des πνεῦμά πως ἔχον. Danach verhalten sich die einzelnen Seelenfunktionen zur Seele selbst, wie die Eigenschaften eines Dinges zum Dinge. Der Apfel ist gleichzeitig rot, schmackhaft und süß;[347]) die Seele ist zugleich Denkkraft, Sinnesthätigkeit, Sprachvermögen und Zeugungskraft — nur von verschiedenen Seiten betrachtet. Hier erkennen wir deutlich den spitzfindigen Chrysipp; seine schneidendscharfen Definitionen geben den subtilen scholastischen an minutiöser Haarspalterei nichts nach.

Die stoische εὐκρασία scheint, wenigstens in der uns vorliegenden knappen Fassung, direkt auf Chrysipp zurückzugehen. Man kann dies aus einem scheinbar unwesentlichen Nebenumstand schließen, wenngleich man keinen stringenten Beweis dafür zu erbringen im Stande ist. Der einzige ausführliche Bericht, den wir über die εὐκρασία besitzen, knüpft wohl nicht direkt an Chrysipp an, aber er erwähnt ihn doch in einer Weise, welche die Vermutung nahelegt, daß wir es mit einer eigentümlichen Lehre desselben zu thun haben. Wenn der spöttelnde Berichterstatter, nachdem er die εὐκρασία auseinandergesetzt hat, mit augenfälliger Satyre ausruft: Auch der spitzfindige Chrysipp verdankte seine Klugheit einer maßgerechten Mischung,[348]) so leuchtet es ein, daß Chrysipp hier als Vertreter dieser εὐκρασία belächelt wird, da sonst der Persiflage die feine Pointe fehlte.

Wir glauben aber auch in den hippokratischen Medizinern die Quelle gefunden zu haben, aus der die Stoa diese eigentümliche Lehre geschöpft hat. Es ist nun aber um so wahrscheinlicher, daß sich gerade Chrysipp in solchen Fragen mehr medizinischer Natur an die maßgebenden Autoritäten, die Hippokratiker gehalten haben wird, als er von der Medizin eingestandenermaßen gar

---

[347]) Vgl. Note 333.
[348]) Vgl. Note 188.

keine Kenntnis besaß.[349]) Wie es denn überhaupt höchst wahrscheinlich ist, daß die vielfachen Anlehnungen und Beziehungen, die wir zwischen der Stoa und den Medizinern aufgezeigt haben, zum größten Teil durch den eklektisch angelegten, gelehrt thuenden, schreibseligen Chrysipp hergestellt worden sind,[350]) wenn auch schon von Zeno und Kleanthes ein gewisses Verhältnis angebahnt worden sein mag.

Nur die Weiterbildung eines bereits von Kleanthes hinlänglich erkannten und motivierten Begriffs war es, wenn Chrysipp die Seele durch περίψυξις entstehen ließ. Was der etwas unbeholfene Kleanthes durch sein θύραθεν angedeutet hat, daß nämlich die Seele durch die Einatmung der äußeren Luft und Verschmelzung derselben mit dem im Embryo von der Zeugung her noch vorhandenen Pneumarest entstehe, das hat Chrysipp mit breiterer Ausführlichkeit auseinandergesetzt und mit einem neuen Namen belegt, ohne aber dadurch den Begriff zu fördern und tiefer zu begründen. Freilich spielt bei ihm schon die εὐκρασία in die Entstehungstheorie der Seele hinein. Die Blutwärme im Embryo ist an sich zu heiß; die Seele des Kindes bedarf daher der Vermischung mit der äußeren Luft, um jenes gesunde Mittelmaß von Kälte und Wärme zu besitzen, das ihre vornehmste Existenzbedingung bildet. Der Gedanke liegt gar nicht so fern, daß Chrysipp sich die εὐκρασία eigens zu dem Zweck von den Medizinern hergeholt haben mag, um die stoische Entstehungstheorie der Seele zu stützen und zu verteidigen. Denn durch sie ist der Vorwurf Plutarchs, wie die Seele, deren Wesen in Wärme bestehen soll, erst durch Abkühlung entstehen könne,[351]) so ziemlich beseitigt. Denn jetzt konnte Chrysipp antworten: Die Seele soll wohl warm, aber sie darf nicht zu heiß sein. Die vegetative Seele im Embryo ist aber infolge der hohen Blut-

---

349) Vgl. Note 253.

350) Sämtliche fünf Berührungspunkte, die wir Note 252 zwischen der Stoa und den hippokratischen Medizinern aufgezeigt haben, finden sich bei Chrysipp in hervorragendem Maße vertreten. Die εὐκρασία und die feinere Unterscheidung zwischen Venen und Arterien sind erst bei Chrysipp nachzuweisen.

351) Vgl. Note 199.

wärme des Uterus zu heiß, so daß sie erst durch das Einatmen der kalten Luft abgekühlt und dadurch zu jener Mitteltemperatur erhoben wird, welche die Menschenseele erheischt.

Nimmt nun die Seele als eine gottverwandte Substanz nach Chrysipp eine so bevorzugte Stelle ein, dann ist es nur natürlich, daß der Leib ihr gegenüber eine untergeordnete, dienende Stellung innehat. So wenig die spröde, formlose Materie der schaffenden und gestaltenden Weltseele gegenüber bedeutet, so machtlos ist auch der menschliche Körper der Seele überantwortet; der Leib ist eben nach Chrysipp nur ein Sklave der Seele.[352]) Es versteht sich von selbst, daß er auch die übliche stoische Achtteilung der Seele behauptet hat,[353]) weil ja alle jene allgemein stoischen Lehren, die uns überliefert sind, diese Allgemeinheit vornehmlich nur dadurch erlangt haben, daß Chrysipp sie gebilligt und sanktioniert hat. Hatte er aber in der Achtteilung der Seele schon Zeno und Kleanthes zu Vorbildern, wie wir nachgewiesen zu haben glauben, so gebührt ihm doch das Verdienst, daß er eine fühlbare Lücke der stoischen Psychologie dadurch ausgefüllt hat, daß er über die einzelnen Sinnesthätigkeiten eingehende Untersuchungen angestellt hat. Wenigstens werden fast alle bemerkenswerthen Definitionen, die uns über die einzelnen Sinnesthätigkeiten im Namen der Stoa aufbewahrt sind, direkt auf Chrysipp zurückgeführt.[354])

Selbstverständlich ist es auch, daß er mit der ganzen Stoa der Seele das Herz als Wohnsitz angewiesen hat.[355]) Interessant ist hierbei namentlich die Motivierung. Galen behauptet nämlich, daß Chrysipp diese Lehre nur darum verkündet hat, weil er den Begriff der Seele rein und klar erhalten wissen wollte.[356]) Hier haben wir wieder das schon so oft beobachtete Streben Chrysipps nach Sublimierung. In der genaueren Be-

[352]) Claudius Mamertus de statu animae II, 8: *Chrysippus, qui ab ipso pene principio sui operis animo dominandi jus tribuit corpori legem servitutis imponit.*

[353]) Vgl. Note 222.

[354]) Vgl. Note 240.

[355]) Vgl. Note 259.

[356]) Vgl. Note 259.

stimmung der Herzgegend, wo das ἡγεμονικὸν seinen Sitz hat, schloß er sich augenscheinlich den hippokratischen Medizinern an.[357]) Dadurch erhält unsere Behauptung, daß es nämlich vorzugsweise Chrysipp war, der die anthropologischen Lehren der Stoa den Medizinern entschieden angenähert hat, wieder eine Bestätigung.

Mit seinem ausgesprochenen und scharf betonten Bestreben, die möglichste Reinheit der Seele als höchstes Ziel der Menschen hinzustellen, hing es auch zusammen, daß er entgegen der Annahme seines Vorgängers die Unsterblichkeit der Seele lediglich auf die weisen und reinen Seelen beschränkt hat.[358]) Die tieferen Gründe dieses Schulstreites haben wir bereits ausführlich behandelt. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, daß die Unsterblichkeitslehre der Gesamtstoa vorzüglich jenes Gepräge trägt, das ihr Chrysipp aufgedrückt hat.

Kap. XIV.

Mittel- und Neu Stoiker.

In der bisherigen Einteilung der Stoa in eine alte und eine neue ist noch eine gewisse Lücke vorhanden. Panaetius und Posidonius z. B. ordnen sich ebensowenig in die alte wie in die neue Stoa ganz ein; sie bilden vielmehr in vielen Beziehungen eine ausgeprägte Richtung für sich, die von anderen Gesichtspunkten und Voraussetzungen aus beurteilt sein will, als es gemeinhin geschieht. Panaetius und Posidonius repräsentieren den geistigen Gährungsprozeß, der durch die Zersetzung der griechischen Gedankenwelt und deren Übergang in die römische bedingt ist. Man thäte demnach vielleicht gut, diese Vermittler zwischen der griechischen Philosophie und den römischen Philosophiebeflissenen als die Vertreter der Übergangsperiode oder kurzweg als die Mittelstoa zu bezeichnen. Der charakteristische Grundzug dieser Mittelstoa ist eine markant hervortretende Hinneigung zum

[357]) Vgl. Note 252 mit Note 259.
[358]) Vgl. Note 279.

Platonisieren, die in der Neustoa merklich nachläßt und fast ganz verschwindet. Indeß ist der Anteil sämtlicher Stoiker nach Chrysipp an der Psychologie der Stoa so dürftig und winzig, daß es sich nicht verlohnt, die von uns vorgeschlagene Dreiteilung der Stoa schon in der Psychologie praktisch durchzuführen. Wir werden uns hier vielmehr darauf beschränken müssen, in einem Kapitel die einzelnen Stoiker nach Chrysipp in chronologischer Folge aneinanderzureihen und ihr Verhältniß zur Psychologie in knappen Zügen zu entwickeln.

Diogenes der Babylonier hat sich, wie es scheint, mit besonderer Vorliebe psychologischen Fragen zugewendet. Wenigstens deuten die Kapitel seiner Schriften περὶ τοῦ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικοῦ und περὶ φωνῆς τέχνης[359]) auf eine eingehende Beschäftigung mit psychologischen Problemen hin. Eine sonderliche Förderung dürfte die Psychologie durch ihn gleichwohl nicht erfahren haben. Nur einzelne Fragen mag er teils schärfer beleuchtet und knapper formuliert, teils tiefer begründet haben als Chrysipp.

Die ἀναθυμίασις hat er allenfalls noch deutlicher als Ausdunstung des Blutes bezeichnet, denn seine Vorgänger. Ja, er scheint sogar über diese insofern hinausgegangen zu sein, als er auch die Seelenfunktionen mit der Blutverdampfung in Causalnexus gebracht hat,[360]) während seine Vorgänger dem Blute nur die Ernährung und nicht auch die Bewegung der Seele zuerkannt hatten. Das eigentliche Wesen der Seele bestand nach der alten Stoa vielmehr in der Einatmung der äußeren Luft. Weil nun Diogenes den Schwerpunkt der Seele in ihre Bluternährung verlegt hatte, ist über ihn später gar kurzweg behauptet worden, er habe die Seele mit Empedokles und Kritias einfach

---

[359]) Näheres bei Thiery, dissertatio de Diogene Babylonio p. 91.

[360]) Galen de plac. Hipp. et Plat. V, 282 K. (Thiery p. 54), citiert Note 182 und namentlich folgende Stelle: κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον, καὶ ἑαυτοῦ τοῖς λόγοις ἐχρήσατο, τὸ φύσει κινοῦν τὸν ἄνθρωπον τὰς κατὰ προαίρεσιν κινήσεις, ψυχική τίς ἐστιν ἀναθυμίασις, πᾶσα δὲ ἀναθυμίασις ἐκ τῆς τροφῆς ἀνάγεται, ὥστε τὸ κινοῦν πρῶτον τὰς κατὰ προαίρεσιν κινήσεις καὶ τὸ τρέφον ἡμᾶς ἀνάγκη ἓν καὶ ταὐτὸ εἶναι, ὅταν ταῦτα ὁ Διογένης γράφῃ.

für Blut gehalten.[361]) In solcher Allgemeinheit ist diese Behauptung natürlich unzutreffend, da Diogenes einerseits nur von der Bluternährung der Seele spricht, während er andererseits in dieser Doktrin mit den übrigen Stoikern in einer Reihe steht;[362]) und es wird doch gewiß niemand behaupten wollen, daß Chrysipp die Seele glattweg für Blut gehalten hat.

Einen je gewichtigeren Einfluß aber Diogenes dem Blute zuerkannt hatte, desto zwingender drängte sich ihm die Notwendigkeit der Annahme auf, daß die Seele ihren Sitz im Herzen habe, da doch hier der Zusammenfluß des Blutes stattfindet. Es war daher ganz folgerichtig, daß er sich redlich Mühe gegeben hat, den Nachweis zu liefern, daß die Seele im Herzen ihren Hauptsitz habe.[363]) Aus der Beweisführung des Diogenes, die sich übrigens eng an die zenonische anlehnt, ergiebt sich uns für die Charakterisierung seiner philosophischen Stellung zweierlei: Wir lernen ihn dadurch als einen höchst unselbständigen Denker kennen, der sich nicht befleißigt, für seine Behauptung originelle, selbstgefundene Gründe beizubringen, der sich vielmehr so recht epigonenhaft damit begnügt, alte Gründe aufzusuchen und breitzutreten. Denn sein langgedehnter Beweis für die Annahme des Seelenwohnsitzes im Herzen ist thatsächlich nichts weiter, als ein buntbeflitterter Mantel, das er dem knapp ausgedrückten, scharf zugespitzten Beweise Zeno's umhängt. Andererseits erfahren wir aus seiner langatmigen Beweisführung, wenngleich nur indirekt, daß er die Seele nicht schlechthin für Blut erklärt haben konnte, da er sonst dieses weitschweifigen Beweises nicht bedurft hätte. Er müßte dann also argumentiert haben: Die Seele ist Blut; der Zusammenstrom des Blutes wie der Blut-

[361]) Vgl. das Citat aus Galen Note 182.

[362]) Galen l. c. p. 233: εἰ δέ γε ἕποιτο Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ καὶ Ζήνωνι κτλ. Gleichwohl scheint es, daß Diogenes die Bluternährung der Seele, die Kleanthes mit besonderem Nachdruck vertreten haben mag — darum steht wohl auch Kleanthes voran — übernommen und dahin erweitert habe, daß die Blutausdünstungen die Seele nicht nur ernähren, sondern auch bewegen. Natürlich war ihm nichtsdestoweniger die οὐσία der Seele nicht etwa αἷμα, sondern πνεῦμα.

[363]) Vgl. Note 262.

adern ist aber im Herzen, folglich muß auch das Herz Sitz der Seele sein.

Recht ansprechend hat er den Satz formuliert, daß Gott die Welt in der Weise umschließe, wie die Seele den Menschen.[364])

Mit anerkennenswerter Ausführlichkeit behandelte er das Wesen der Stimme, die er als einen Stoß der Luft bezeichnet hat.[365]) Die Vermutung ist wohl zulässig, daß alle späteren Berichte über die Phonologie der Stoa wesentlich auf die Formulierung des Diogenes zurückgreifen, weil er darüber die eingehendste Untersuchung angestellt und — was noch weit wichtiger ist — knapp gefaßte Bestimmungen aufgestellt zu haben scheint.

Über Diogenes Stellung zur Unsterblichkeitslehre wissen wir nichts Bestimmtes. Thiery's Vermutung, Diogenes habe jegliche Unsterblichkeit rundweg geleugnet,[366]) entbehrt jedweder Berechtigung. Thiery geht von der Voraussetzung aus, Diogenes habe die Seele einfach für Blut gehalten und gründet darauf seine Behauptung. Da wir aber die Irrtümlichkeit dieser Auffassung nachgewiesen haben, so fällt auch die aus dieser Voraussetzung gezogene Schlußfolgerung von selbst fort.

Über die Psychologie des Panaetius ist uns nur wenig Material erhalten; aber selbst diese spärlichen Notizen reichen schon aus, uns ein Urteil zu bilden über seine ablehnende, ja geradezu oppositionelle Haltung der stoischen Psychologie gegenüber.

Nur in der Wesensbestimmung der Seele läßt sich sein Anschluß an die alte Stoa nicht verkennen. Wenn er sagt, die Seele bestehe ex inflammata anima,[367]) so wird man hier unschwer einen zenonischen Satz wiedererkennen. Hingegen bestritt er nachdrücklich die altstoische Achtteilung der Seele.[368]) Nur

---

[364]) Philodem de piet. p. 82 G.; Stob. I, 56—58.

[365]) D. L. VII, 55: ἔστι δὲ φωνὴ ἀὴρ πεπληγμένος, ἢ τὸ ἴδιον αἰσθητὸν ἀκοῆς, ὥς φησι Διογένης ὁ Βαβυλώνιος ἐν τῇ περὶ φωνῆς τέχνῃ. Diese knappe Formulierung scheint in der späteren Stoa üblich geworden zu sein.

[366]) Thiery a. a. O. p. 56.

[367]) Cicero, Tusc. quaest. I, 18.

[368]) Nemes. de nat. hom. cap. 15: Παναίτιος δὲ ὁ φιλόσοφος τὸ μὲν φωνητικὸν τῆς καθ' ὁρμὴν κινήσεως μέρος εἶναι βούλεται, λέγων ὀρθότατα

das ἡγεμονικὸν nebst den fünf Sinnen ließ er als Seelenfunktionen gelten. Zählt man nun das ἡγεμονικὸν als separate Seelenfunktion mit, dann kommen bei Panaetius sechs Seelenfunktionen heraus; läßt man aber, wie es auch sonst öfter geschieht,[369]) die fünf Sinne mit dem ἡγεμονικὸν zusammenfallen, dann bleiben im Ganzen nur fünf Seelenfunktionen übrig. Danach wird aber ein Zusatz, den Diels unter Zustimmung Zellers zu einem diesbezüglichen Bericht Tertullians gemacht hat, überflüssig.[370])

Diese Abweichung des Panaetius in der Anzahlbestimmung der Seelenfunktionen ist so harmlos nicht, wie man wohl vermuten könnte; sie bedeutet vielmehr eine einschneidende und durchgreifende Trennung von der altstoischen und eine entschiedene Annäherung an die platonische Psychologie. Es ist nämlich wahr-

---

τὸ δὲ σπερματικὸν οὐ τῆς ψυχῆς μέρος ἀλλὰ τῆς φύσεως. Mnesarchus hat nur sechs Seelenteile angenommen, vgl. Ps. Galen h. ph. XIX, 257 K.: Μνήσαρχος (für Menemachus) δὲ τὴν Στωικῶν ὑπόληψιν ἐπικρίνων τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ σπερματικὸν περιεῖλεν οἰηθεὶς τῆς αἰσθητικῆς δυνάμεως ταῦτα (μὴ add. Diels) μετέχειν. μέρη δὲ τῆς ψυχῆς ἔφηθη μόνον τὸ λογικὸν καὶ τὸ αἰσθητικόν. Freilich hat diese Sechsteilung des Mnesarchus keinen so ausgesprochen platonischen Charakter, wie die Dreiteilung des Panaetius. Während Panaetius das φωνητικὸν doch immerhin noch als καθ' ὁρμὴν κινήσεως und somit als Seelenfunktion gelten lassen wollte, hielt Mnesarchus das φωνητικὸν für keine psychische Funktion und ließ nur das αἰσθητικὸν und λογιστικὸν als Seelenteile zu.

369) Vgl. Note 225.

370) Tertull. de an. cap. 14: *nunc in quinque* (ab Aristotele add. Diels) *et in sex a Panaetio.* Diels hat sich, Prolegom. p. 205, auf die Parallelstelle Theodor. Gr. aff. cur. IV, 4, wo es heißt, daß Aristoteles fünf Seelenteile angenommen habe, gestützt und auch bei Tertullian hinter quinque „ab Aristotele" angefügt. So einleuchtend diese Kombination auch ist, so entbehrt sie doch der zwingenden Notwendigkeit. Denn jener Passus bei Theodoret hat mit dieser Stelle Tertullian's herzlich wenig Gemeinsames. Vielleicht liest man für in quinque et in sex besser in quinque aut in sex, was darauf hinauslaufen würde, daß Panaetius mit Einschluß des ἡγεμονικὸν nur fünf, aber unter besonderer Hinzurechnung desselben sechs Seelenfunktionen angenommen hat.

scheinlich, daß die platonische Dreiteilung der Seele der Einteilung des Panaetius zu grunde gelegen hat. Wenn er das Zeugungsvermögen gar nicht als ψυχῆς, sondern nur als φύσεως μέρος gelten lassen will, so liegt hierin schon implicite ein deutlicher Protest gegen die altstoische Psychologie. Hat er aber schon neben der ψυχή noch eine φύσις d. h. einen vegetativen Teil der Menschenseele zugegeben, dann ist nicht abzusehen, warum er nicht auch den mittleren platonisch-aristotelischen Seelenteil (θυμοειδὲς) anerkannt haben soll. Abgesehen davon, daß uns der Wortlaut des Panaetius: φωνητικὸν τῆς καθ' ὁρμὴν κινήσεως μέρος εἶναι geradezu herausfordert, in dieser ὁρμή das platonische θυμοειδὲς wiederzuerkennen, liegen auch noch andere Gründe äußerer und innerer Art vor, die Psychologie des Panaetius mit der platonischen in Zusammenhang zu bringen.

Daß Panaetius den psychologischen Monismus vollständig aufgegeben hat, giebt auch Zeller zu,[371]) wiewohl er sich nicht dazu entschließen kann, den Zusammenhang zwischen der Psychologie des Panaetius und der Plato's anzuerkennen. Hat Panaetius aber den Monismus der Stoa bekämpft, dann bleibt für ihn nur noch der psychologische Dualismus oder die Dreiteilung Plato's übrig. Gegen den Dualismus spricht das καθ' ὁρμὴν κινήσεως, da die

---

[371]) Zeller III, 1[3], 564. Will man trotz des eingestandenen psychologischen Dualismus des Panaetius doch noch behaupten, daß er die Vernünftigkeit der Gesamtseele aufrechtgehalten hat, dann ergeben sich erhebliche Schwierigkeiten. Bezieht sich doch Cic. de off. I, 101, wo die Doppelnatur der Seele auseinandergesetzt wird — wie Hirzel a. a. O. S. 508[1] überzeugend nachgewiesen hat — sehr wahrscheinlich auf Panaetius. Dort heißt es: *duplex est enim vis animorum atque naturae: una pars in appetitu posita est, quae est* ὁρμή *Graece, quae hominem huc et illuc rapit, altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum fugiendumque sit.* Hier ist nun von einer duplex vis animi die Rede, deren erstere die ὁρμή ist. Nach Zeller aber besteht der Dualismus des Panaetius in ψυχή und φύσις, während bei Cicero die ὁρμή als Gegensatz zum ἡγεμονικὸν angeführt wird, was ja auch mit dem καθ' ὁρμὴν κινήσεως des Nemesius sehr wohl zusammenstimmt. Ferner darf auch die Thatsache, daß Panaetius bei Nemesius das σπερματικὸν nicht ψυχῆς, sondern nur φύσεως μέρος nennt, füglich nicht ignoriert werden. Gründet

ὁρμή von der ganzen Stoa für den Begriff der Affekte gebraucht wurde, so daß die ὁρμή weit eher zum θυμοειδὲς Plato's hindrängt. Wozu uns aber zwingen, dieses καθ' ὁρμὴν gewaltsam umzudeuten, da doch eine auffällige Übereinstimmung mit der platonischen Psychologie bei dem Halbplatoniker Panaetius gar nicht wundern kann![372]) Vollends aber erhellt der engere Anschluß des Panaetius an die platonische Psychologie aus folgender Äußerung Ciceros:[373]) Trotzdem er (Panaetius) Plato als den göttlichen, weisesten und heiligsten hinstellt, ja ihn selbst den Homer der Philosophen nennt, hat er doch dessen Unsterblichkeitslehre nicht gebilligt.

Wie hätte nun Cicero hanc unam sententiam . . . non probat sagen können, wenn Panaetius auch in anderen psychologischen Fragen von Plato wesentlich abgewichen wäre. Man wende nicht ein, daß Panaetius, wollte man dieses hanc unam Ciceros wörtlich nehmen, vollendeter Platoniker hätte sein müssen. Denn kann man auch dieses hanc unam füglich nicht auf die ganze Philosophie verallgemeinern, so ist man doch wohl berechtigt, es zunächst auf das unmittelbar dahinter stehende „animorum" zu beziehen, womit angedeutet sein soll, daß er in der Psychologie wenigstens sich Plato im großen und ganzen angeschlossen hat.

Durch die oben citierte Cicerostelle ist auch gleich angedeutet,

---

daher Zeller den psychologischen Dualismus des Panaetius auf die Gegenüberstellung von ψυχή und φύσις, so glauben wir mit gutem Recht auch die ὁρμή als Seelenteil einfügen zu dürfen, so daß Panaetius drei Seelenteile angenommen hätte, was ja zu seinem Platonismus sehr wohl paßt. Es darf uns aber nicht wundern, wenn Panaetius nach alledem als ein strengerer Platoniker erscheint, denn der freimütig platonisierende Posidonius. Werden sich uns doch noch oft genug Lehrsätze zeigen, in denen Posidon als der orthodoxere Stoiker erscheint!

[372]) Es ist wohl mehr als ein bloßer Zufall, daß Proclus in Tim. Plat I, 50 (vgl. Note 211 und 212) Panaetius mit den Platonikern zusammenstellt. Aus dieser Gruppierung erhellt vielmehr, daß man ihn sowohl, wie seinen Schüler Posidon für Halbplatoniker gehalten hat.

[373]) Cic. Tusc. quaest. I, 32: *Credamus igitur Panaetio, a Platone suo dissentienti quem enim omnibus locis divinum, quem sapientissimum, quem sanctissimum, quem Homerum philosophorum appellat, hujus hanc unam sententiam de immortalitate animorum non probat.*

daß Panaetius die Unsterblichkeit der Seele völlig aufgegeben hat.[374]) Für die Vieldeutigkeit und Dehnbarkeit eines jeden Beispiels ist nun die sonderbare Thatsache bezeichnend, daß Panaetius, dieser starre Leugner jeglicher Unsterblichkeit, diesen negativen Standpunkt durch dieselben Beispiele rechtfertigen wollte, deren sich Kleanthes, der ausgesprochenste und weitgehendste Vertreter der Unsterblichkeit, schon bedient hatte. Aus der Ähnlichkeit zwischen Kindern und Eltern einerseits und aus der Wechselwirkung von Leib und Seele andererseits bewies Kleanthes die Körperlichkeit, Panaetius die Sterblichkeit der Seele.

Ein völlig verfehltes Beginnen Heine's war es, Panaetius trotz dieser bündigen Erklärung Cicero's mit den Unsterblichkeitslehrern der alten Stoa in eine Reihe zu stellen, weil auch kein orthodoxer Stoiker die Unsterblichkeit schlechthin aufgestellt und behauptet hatte.[375]) Es muß indeß streng auseinander gehalten werden, daß nach sämtlichen alten Stoikern die Seelen wohl unsterblich (ἀθάνατοι), nur nicht unvergänglich (ἄφθαρτοι) waren. Sofern die Seelen eine Zeitlang individuell fortexistieren und der Seelenstoff als Substanz überhaupt niemals ganz verschwindet, sind die

---

[374]) Cic. l. c. Forts.: *vult enim quod nemo negat, quidquid natum sit, interire: nasci autem animos, quod declarat eorum similitudo, qui procreantur: quae etiam in ingeniis, non solum in corporibus appareat. Alteram autem affert rationem: nihil esse quod doleat, quin id aegrum esse quoque possit, quod autem in morbum cadat, id etiam interiturum: dolere autem animos, ergo etiam interire.* Durch den ersteren Beweis des Panaetius ist übrigens ein Einwurf beseitigt, den man gegen die von uns behauptete Dreiteilung der Seele seitens Panaetius, hätte erheben können. Man hätte nämlich vermuten können, daß Panaetius denn doch einen psychologischen Dualismus behauptet habe, wenn auch nicht — wie Zeller will — von ψυχή und φύσις, so doch einen Dualismus von ψυχή und ὁρμή, wie später Posidonius. Demnach müßte freilich die φύσις, der er das σπερματικόν, d. h. die Zeugungskraft zuschreibt, keine seelische, sondern eine somatische Funktion sein, wie bei Posidonius. Sobald aber Panaetius sagt, daß die Zeugung eine körperliche nicht nur, sondern auch eine seelische Ähnlichkeit vermittelt, so ist die Möglichkeit ausgeschlossen, daß das σπερματικόν ihm eine rein körperliche Funktion bedeutete.

[375]) Vgl. Heine, de fontib. Tuscul. quaest. Weimar 1862 p. 8 ff.

Seelen allerdings unsterblich. Sofern aber die Seele nach der ἐκπύρωσις ihre individuelle Fortdauer aufgiebt, indem sie in dem Urpneuma aufgeht, sind die Seelen doch wieder vergänglich. Eine untergeordnete Frage war es nur, ob sämtliche Seelen bis zur ἐκπύρωσις individuell fortdauern, oder nur ein Bruchteil, nämlich die weisen Seelen; denn das stand allen außer Frage, daß es eine individuelle Fortdauer über die ἐκπύρωσις hinaus nicht geben könne. Diese Konzession fiel aber bei Panaetius und allen jenen Stoikern, welche die ἐκπύρωσις völlig aufgegeben hatten, natürlich fort. Er konnte schlechterdings nicht jenen feinen Unterschied zwischen Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit machen, da er die Ewigkeit der Welt behauptet hat. Wenn es also von Panaetius heißt, er habe die Unsterblichkeit geleugnet, so ist es nicht angängig, ihm eine partielle Unsterblichkeit im Sinne der alten Stoa zu vindizieren, sondern er muß die Unsterblichkeit schlechthin, ohne jede Einschränkung geleugnet haben. Der Skeptizismus des Panaetius ging überhaupt sehr weit; denn er zweifelte auch die von der Stoa zu großer Bedeutung erhobene Mantik recht bedenklich an.[376])

War Panaetius noch mit einer gewissen äußerlichen Reserve zu Plato übergegangen, so trat der Platonismus bei Posidon offen und unverhüllt zu Tage; er platonisiert rückhaltslos und ohne Vorbehalt, ja er scheut sich nicht, selbst gegen den stoischen Altmeister Chrysipp zu Gunsten Plato's polemisch aufzutreten.[377]) Freilich darf man nicht vergessen, daß Posidonius trotz alledem Stoiker blieb und als solcher gelten wollte. Und wenn eine trübe Quelle berichtet, er habe die Seele Idee genannt,[378]) so beweist dies weiter nichts, als daß sein starkes Platonisieren ihm diese sonderbare Verwechslung eingetragen hat. Im grunde war seine Psychologie gar nicht so ausgesprochen platonisch. Gab er

---

[376]) Cic. de divin. I, 3 und II, 42; Acad. pr. II, 33; Pausan. cap. 7. D. L. VII, 149. Vgl van Lynden, de Panaetio Rhodio. p. 70 ff.; Creuzer, Symbolik IV, 676.

[377]) Galen de plac. Hipp. et Plat. passim.

[378]) Macrob. in Somn. Scip. I, 14: *Posidonius ideam* (sc. *animam dixit*); vgl. noch Plut. de an. procr. c. Tim. cap. 22.

doch Plato nicht einmal zu, daß den verschiedenen Seelenteilen auch verschiedene Substanzen zu grunde liegen; beharrte er doch vielmehr bei der altstoischen Ansicht, daß das Wesen der Gesamtseele ein einheitliches Pneuma sei.[379]) Auch darin folgte er Plato nicht, daß der Sitz der Denkseele im Gehirn sei; er acceptierte dafür von seinen Vorgängern das Herz als Seelenwohnsitz. Diels' Vermutung aber, daß Posidon mit Plato eine Praeexistenz der Seele angenommen habe,[380]) ruht auf schwachen Füssen. Denn daß die Seele θύραθεν oder durch περίψυξις in den Körper tritt, ist ja auch stoischer Lehrsatz. Auch in der untergeordneten Stellung des Leibes dem Körper gegenüber hatte er in der Stoa Chrysipp zum Vorgänger.[381]) Der göttliche Ursprung der Seele endlich, den Posidon behauptet, ist keine spezifisch platonische, sondern auch eine eminent stoische Lehre.[382]) Es ist überhaupt unthunlich, Posidon auch in solchen Fällen zum Platoniker zu stempeln, wo er noch auf dem Boden der Stoa stehen konnte. Man kann vielmehr als feststehende Norm annehmen, daß Posidon überall dort, wo der Stoizismus irgendwie an den Platonismus anklingt, einen Grund mehr hatte, an der Stoa festzuhalten.

Am entschiedensten bekundete Posidon seine Lossagung von der stoischen Psychologie in der Unterscheidung von νοῦς und πάθος oder — was auf dasselbe hinauskommt — in der Trennung der höheren von den niederen Seelenteilen. Für den Vollstoiker entstehen bekanntlich auch die πάθη, wie überhaupt alle Seelenfunktionen im ἡγεμονικόν. Posidon aber überließ dem ἡγεμονικὸν nur die Denkthätigkeit und teilte die Affekte dem nicht vernünftigen Seelenteil zu.[383]) Damit war der offene Bruch mit der

---

[379]) Galen de plac. Hipp. V, 515 K.: ὁ δ' Ἀριστοτέλης τε καὶ Ποσειδώνιος εἴδη μὲν ἢ μέρη ψυχῆς οὐκ ὀνομάζουσιν, δυνάμεις δ' εἶναί φασι μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης. Freilich spricht Posidon bei Clem. Alex. Strom. II, 416b von einem ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς.

[380]) Doxographi Graeci p. 587.

[381]) Vgl. Note 352.

[382]) Vgl. Note 169 und 172.

[383]) Galen de plac. Hipp. V, 429 K.: ὁ Ποσειδώνιος δ' ἀμφοτέροις (Zeno und Chrysipp) διενεχθεὶς ἐπαινεῖ τε ἅμα καὶ προσίεται τὸ Πλάτωνος

altstoischen Psychologie ausgesprochen und die Annäherung an die platonische im Prinzip vollzogen. Es fand indeß bei Posidon nur eine Annäherung, kein Anschluß an die platonische Psychologie statt. Verschmähte er es doch, mit Plato von Seelenteilen zu sprechen und zog er doch die aristotelisch-stoische Auffassung der Seelenteile als Seelenfunktionen vor![384]) Und wenn auch der weitschweifige und widerspruchsvolle Galen an anderer Stelle wieder sagt,[385]) Posidon habe die Dreiteilung

δόγμα καὶ ἀντιλέγει τοῖς περὶ τὸν Χρύσιππον, οὔτε κρίσεις εἶναι τὰ πάθη δεικνύων οὔτε ἐπιγινόμενα κρίσεσι, ἀλλὰ κινήσεις τινὰς ἑτέρων δυνάμεων ἀλόγων ἃ ὁ Πλάτων ὠνόμασεν ἐπιθυμητικήν τε καὶ θυμοειδῆ. Man beachte, daß es hier nicht heißt: ὡς ὁ Πλάτων, sondern nur ἃ ὁ Πλάτων, woraus hervorgeht, daß er die platonische Trichotomie nicht schlechtweg übernommen hat, da sonst ὡς richtiger gewesen wäre.

[384]) Posidon spricht ganz im Sinne der alten Stoa weniger von μέρη, als vielmehr von den δυνάμεις ψυχῆς. Vgl. Note 379; Zeller III, 1[3], 585[2].

[385]) Galen l. c. V, 653 K. (432 M.): Ποσειδώνιος ὁ ἐπιστημονικώτατος τῶν Στωικῶν, διὰ τὸ γεγύμνασθαι κατὰ γεωμετρίαν .... δείκνυσιν ἐν τῇ περὶ παθῶν γραμματείᾳ διοικουμένους ἡμᾶς ὑπὸ τριῶν δυνάμεων, ἐπιθυμητικῆς τε καὶ θυμοειδοῦς καὶ λογιστικῆς· τῆς δὲ αὐτῆς δόξης ὁ Ποσειδώνιος ἔδειξεν εἶναι καὶ τὸν Κλεάνθην. Der Schlußsatz, daß Posidon diese platonische Trichotomie schon bei Kleanthes vorgefunden haben will, muß uns gegen diese ganze Notiz mißtrauisch machen. Wenn es auch ganz plausibel erscheint, daß Posidon sich Mühe gegeben hat, seine vom Stoizismus abweichenden psychologischen Lehren durch Berufung auf ältere Autoritäten der Stoa zu entschuldigen, so liegt doch kein zwingender Grund vor, der vorliegenden Notiz Glauben zu schenken. Zielt doch die Tendenz dieses Galen'schen Buches nur darauf ab, die inneren und äußeren Widersprüche des Stoizismus im allgemeinen und die Chrysipps insbesondere aufzudecken. Daher sind denn auch solche widersprechende Berichte mit kritischer Reserve aufzunehmen. Doppelte Vorsicht ist aber geboten, wenn Galen, wie in der vorliegenden Notiz, Posidon gegen Chrysipp ausspielen will. Nach alledem kann es nicht schwer fallen, trotz der hier deutlich ausgesprochenen psychologischen Trichotomie Posidon's jenen unbefangenen Berichten den Vorzug zu geben, die uns einen psychologischen Dualismus Posidon's überliefern, zumal dessen Psychologie nach anderen Stellen Galen's — s. Note 383 — dualistisch genug aussieht.

Plato's vollinhaltlich übernommen, so heißt es selbst da bezeichnenderweise nicht „μοριῶν“ — wie man nach der Analogie Plato's erwartet hätte[386]) — sondern nur „δυνάμεων“. Wie viel es übrigens mit dieser Notiz Galens, nach welcher sich Posidon in seiner Dreiteilung der Seele auf Kleanthes berufen haben soll, auf sich hat, können wir aus einer anderen Notiz Galens schließen, wonach Posidon in seiner von Chrysipp abweichenden Auffassung der πάθη sich auf Zeno berufen haben soll, trotzdem dieser nachweislich das Gegenteil behauptet hatte.[387])

Die mannigfachen Widersprüche in den Berichten Galens wird man jedoch weit eher geneigt sein, dem als philosophiegeschichtlicher Quelle nicht gerade glänzend beleumundeten Galen, als dem allgemein belobten Posidon[388]) selbst zuzumuten. Wir haben aber alle Veranlassung, die von Galen behauptete Dreiteilung der Seele seitens Posidonius in Zweifel zu ziehen. Auf die bekannte, der Notiz Galens widersprechende Nachricht Tertullians[389]) wird allgemein kein großer Wert gelegt, weil man mit dem „duodecim“, das Tertullian als die von Posidon angegebene Anzahl der Seelenteile anführt, nichts anzufangen weiß. Das hindert uns doch aber nicht, den ersten, unbeanstandeten Bericht Tertullians: in duas amplius partes a Posidonio für richtig

---

[386]) Vgl. Zeller II, 1³, 715 „Plato betrachtet nun diese drei Kräfte nicht bloß als verschiedene Thätigkeitsformen, sondern wirklich als verschiedene Teile der Seele.“ Ja, Plato gebraucht sogar den Ausdruck μέρος, Republ. IV, 442 C.: καὶ ἀνδρεῖον δή, οἶμαι, τούτῳ τῷ μέρει καλοῦμεν ἕνα ἕκαστον und ibid. 444 B.: καὶ ἐπανάστασιν μέρους τινὸς τῷ ὅλῳ τῆς ψυχῆς; sonst heißen die Seelenteile bei ihm εἴδη oder γένη.

[387]) Vgl. Galen l. c. V, 390 K. mit Galen ibid. 377 und 429 K.

[388]) Cic. fragm. p. 284 ed. Klotz nennt ihn: *omnium maximus Stoicorum*; nat. deor. I, 44: *familiaris omnium nostrum*. Sen. ep. 90, 20: *Posidonius, ut mea fert opinio, ex his qui plurimum philosophiae contulerunt.* Strabo XVI, 2 p. 753: ἀνὴρ τῶν καθ' ἡμᾶς φιλοσόφων πολυμαθέστατος. Galen nennt ihn — Note 385 — ἐπιστημονικώτατος.

[389]) Tertull. de an. cap. 14: *in duas amplius partes apud Posidonium qui a duobus exorsus titulis principali quod aiunt* ἡγεμονικὸν *et rationali quod aiunt* λογικὸν (richtiger wäre: *et irrationali quod aiunt* ἄλογον) *in duodecim* (*cod. Agob. decem septem*) *exinde prosecuit.*

anzuerkennen, falls dieser anderweitige Bestätigung findet. Nun finden sich aber thatsächlich mehrere Anzeichen, die auf einen psychologischen Dualismus Posidons schließen lassen. So findet sich z. B. bei Posidon eine knappe Gegenüberstellung des göttlichen und ungöttlichen Seelenteils,[390] was doch auf eine Zweiheit hinweist. Vollends auffällig ist es, daß Posidon die πάθη nicht wie Plato dem mittleren Seelenteil (θυμοειδές), sondern dem niedrigsten (ἐπιθυμητικὸν) zugeteilt hat.[391] Es ergiebt sich somit für Posidon nur eine psychologische Zweiheit von λογιστικὸν und ἐπιθυμητικόν; letzteres fiel aber bei ihm wahrscheinlich mit dem mittleren Seelenteil zusammen. Fragt man aber, in welchen Seelenteil Posidon die Ernährung, das Wachstum, die Zeugung u. s. w. verlegt hat, so können wir rundweg erklären: Er hat diese Funktionen überhaupt nicht für psychische, sondern lediglich für physische Vorgänge gehalten! Ja, er ging sogar so weit, daß er Fieber, Erkältung, Verdichtung und Verdünnung (Wachstum) nicht, wie es in der Stoa üblich war, als seelische, sondern als rein körperliche Vorgänge bezeichnet hat. Es ist nämlich eine für die Psychologie Posidons hochwichtige Stelle in den Fragmenten Plutarchs nicht ausreichend beachtet worden. Dort heißt es:[392] Posidon unterschied die physischen Thätigkeiten von den psychischen. Doch

---

[390]) Galen l. c. p. 469 K. (Bake, de Posidon. Rhod. p. 223) spricht Posidon von einem ἀλόγου τε καὶ κακοδαίμονος καὶ ἀθέου τῆς ψυχῆς. Schärfer noch ist die Gegenüberstellung bei Galen (Bake p. 225): ἕπεται γάρ, ὁ μὲν τῷ ἀλόγῳ καὶ ἐμπλήκτῳ τῆς ψυχῆς, ὁ δὲ τῷ (em. Bake) λογικῷ τε καὶ θείῳ. Er spricht also von dem einen ungöttlichen Teil der Seele, während es doch nach Plato zwei ungöttliche Seelenteile giebt.

[391]) Vgl. Hirzel a. a. O. II, 463 ff.

[392]) Plut. fr. de an. I, 6 (utr. anim. an corp. s. aegr.) p. 700 Wyttenb.: Ὅγε τοι Ποσειδώνιος, τὰ μὲν εἶναι ψυχικά, τὰ δὲ σωματικά, καὶ τὰ μὲν οὖν ψυχῆς περὶ ψυχὴν δὲ ἁπλῶς τὸ κρίσεσι καὶ ὑπολήψεσι· οἷον ἐπιθυμίας λέγων, φόβους ὁρμάς· σωματικὰ δὲ ἁπλῶς πυρετούς, περιψύξεις, πυκνώσεις, ἀραιώσεις· περὶ ψυχὴν δὲ σωματικά, ληθάργους, μελαγχολίας, φαντασίας διαχύσεις· ἀνάπαλιν περὶ σῶμα ψυχικά, τρόμους καὶ ὠχριάσεις καὶ μεταβολὰς τοῦ ἤθους κατὰ φόβον ἢ λύπην.

stehen Seele und Körper in gewissen Wechselbeziehungen. **Rein seelische** Funktionen sind Urteile und Vorannahmen, wie z B. Begierde, Furcht, Zorn u. s. w. **Rein körperliche** Vorgänge sind: Fieber, Erkältung, Verdichtung und Verdünnung. Eine Einwirkung des Körpers auf die Seele findet statt bei der Lethargie, Melancholie u. s. w. Der Einfluß der Seele auf den Körper macht sich endlich bemerkbar beim Zittern und Erbleichen, wie überhaupt nach jedem Wechsel des Gesichtsausdrucks aus Furcht oder Schmerz. Aus alledem geht klar genug hervor, daß das θρεπτικὸν des Aristoteles ebensowenig wie das σπερματικὸν der Stoa in der Psychologie Posidons Platz hatte, da er diese Thätigkeiten schlechterdings nicht für psychische gehalten hat.

Im übrigen nahm Posidon nicht mehr jene ausgesprochen oppositionelle Haltung der Stoa gegenüber ein, wie sein Vorgänger Panaetius. Hatte dieser die ἐκπύρωσις ganz aufgegeben und somit auch der Unsterblichkeit den Boden entzogen, so zeigte sich Posidon in allen diesen Fragen weit schulfester und entgegenkommender. Er ließ unter geringem Vorbehalt die ἐκπύρωσις gelten[393]) und war nicht abgeneigt, die Unsterblichkeit im Sinne der alten Stoa zu lehren.[394]) Auch in der Mantik verhielt er sich lange nicht so ablehnend, wie Panaetius, sondern spielte den Vermittler, indem er die altstoische Lehre über die Mantik mit wenig erheblichen Abänderungen gelten ließ.[395]) Sollen

---

[393]) Euseb. pr. ev. XV, 40 = Plut. plac. phil. II, 9 (Aët Diels 338) und Stob I, 390: Ποσειδώνιος ἔφησε τὸ ἐκτὸς τοῦ κόσμου οὐκ ἄπειρον, ἀλλ' ὅσον αὔταρκες εἰς διάλυσιν. Vgl. noch D. L. VII, 142. Was Hirzel I, 225 ff., gestützt auf Philo, de incorr. m. 497 M. (248 Bern.), vorgebracht hat, ist durch die überzeugende Korrektur von Bernays (Βοηθὸς ὁ Σιδώνιος für Βοηθὸς καὶ Ποσειδώνιος) völlig beseitigt; vgl. Zeller III, 1³, 575³.

[394]) Vgl. Zeller III, 1³, 576³ gegen Hirzel I, 231 f. Den Hauptbeweis, daß Posidon, entgegen der Annahme seines Lehrers Panaetius die altstoische Unsterblichkeitslehre anerkannt und übernommen, möchten wir auf die Worte stützen, Cic. de divin. I, 30: *plenus est aër immortalium animorum*, worunter Posidon doch nur Menschenseelen gemeint haben kann.

[395]) Cic. de divin. I, 30. Den Dämonen hat Posidon Aether-

wir also das Verhältniß dieser beiden Mittelstoiker zu ihrer Mutterschule abgrenzen, so werden wir ohne Bedenken Posidon für den mehr orthodoxen Stoiker erklären. Panaetius hatte ohne viel Federlesens Grunddogmen der Stoa rundweg negiert und aufgehoben, während Posidon überall den wohlwollenden Vermittler zwischen der alten Stoa und dem Platonismus spielt und sich dagegen sträubt, die philosophischen Lehren seiner Schule rückhaltslos zu ignorieren.

Die rückläufige Bewegung zu Gunsten der alten Stoa vollzog sich in der Neustoa — vielleicht gar in bewußter Reaktion gegen die platonisierende Mittelstoa — rasch und durchgreifend. Schon Seneca ist bei aller Verehrung für Posidonius und trotz seines eklektischen Charakters ein entschiedener Anhänger der alten Stoa. In nahezu allen jenen Fragen, welche die Mittelstoa von der alten getrennt hatte, stellte er sich auf die Seite der letzteren Zu den meisten psychologischen Fragen nahm er Stellung und betonte dabei fast durchgängig den altstoischen Standpunkt.

Die Stufenfolge ἕξις, φύσις und ψυχή, von der in der Mittelstoa natürlich gar nicht mehr die Rede war, nahm er getreulich wieder auf.[396] Mit voller Klarheit entwickelte er ferner das Wesen des Seelenpneumas. Und läßt sich auch nicht behaupten, daß die Mittelstoa die Pneumalehre ganz aufgegeben habe oder auch nur wesentlich von ihr abgewichen wäre, so wurde sie doch von Panaetius und Posidon in den Hintergrund der philosophischen Spekulation gedrängt, während sie bei Seneca wieder in ihrer vollen Intensität und Tragweite auftritt. Natürlich hat der unselbständige Seneca nichts Eigenes zur Pneumalehre hinzugethan; aber er hat unsere Kenntnisse über dieselbe bereichert und vervollständigt. Er gewinnt daher gerade von dieser historischen

substanz zuerkannt, Macrob. Saturn. I, 23: *quia ex aethere substantia parta atque divisa qualitas illi est.*

[396]) Sen. nat. quaest. II, 10: *deinde etiam illo spiritu, qui omnibus animalibus arbustisque ac satis calidus est. nihil enim viveret sine calore* (ganz wie Kleanthes bei Cic. nat. deor. II, 9). Auf dieselbe Stufenfolge spielt er auch wohl an, ep. 85: *animalia ... quaedam animum* (= ψυχὴν) *habent, quaedam tantum animam* (= ἄνεμος, was wieder dem πνεῦμα gleichkommt, das in den Tieren nur als φύσις ist).

Seite um so mehr Beachtung und Anerkennung, als er sich einerseits treu an die Schriften der älteren Stoiker zu halten scheint, während er andererseits einer der wenigen authentischen, unbeeinflußten, vorurteillosen Berichterstatter über die Stoa ist. Es ist ja sattsam bekannt, daß wir in Bezug auf die Stoa zumeist leider auf die tendenziös zugespitzten Berichte solcher Schriftsteller angewiesen sind, die dem Stoizismus übelwollend, wenn nicht gar geradezu feindlich gegenüberstanden. Seneca ist der erste stoische Schriftsteller, dessen Werke ziemlich intakt auf uns gekommen sind; er verdient daher in historischem Betracht als Vertreter des ausgleichenden audiatur et altera pars die weitestgehende Beachtung. So würden wir uns z. B. über das Wesen und die Feinheiten der stoischen Pneumalehre kein durchweg zutreffendes Bild machen können, wenn uns nicht die Berichte Seneca's zur Seite ständen.[397])

Fragt man aber, welcher Richtung er sich innerhalb der alten Stoa näher angeschlossen habe, so läßt sich dies allgemein und bestimmt nicht abgrenzen. Er konnte wie kaum einer mit Horaz von sich sagen: nullius jurare in verba magistri. Bald wendet er sich mit Vorliebe Zeno zu, bald Chrysipp oder Kleanthes. Häufig gehen bei ihm auch zwei entgegengesetzte philosophische Lehren unvermittelt nebeneinander. So begegnen wir bei ihm der Lehre des Kleanthes, daß die Thätigkeiten der Seele vermittelst des Tonus der jedesmaligen, eigens zu diesem Zweck hervorgerufenen Pneusmaströmung erfolgen, neben der Ansicht Chrysipps, daß die Seelenfunktionen nur πώς ἔχοντα ἡγεμονικά seien.[398])

Schätzten wir Seneca bisher nur als treuen Überlieferer der philosophischen Lehrsätze seiner Schule, so werden wir doch auch einzelne Fragen der Psychologie finden, in die er selbstthätig, fördernd und fortbildend eingegriffen hat. Freilich überwiegt bei

397) Seneca nat. quaest. II, 6; V, 13; VI, 14—18 und 21. Consol. ad Helv. cap. 6 und 7; ep. 50 und 57.

398) Ep. 50, 6: *Quid enim aliud quam quodam modo se habens spiritus?* Ep. 113: *animus quodammodo se habens.* Vgl. noch ep. 121. Hingegen tritt in den nat. quaest. II, 6 mehr die von Kleanthes stammende Fassung hervor.

ihm überall da, wo er als selbständiger Philosoph auftritt, das ethische Motiv. Wohl haben auch die älteren Stoiker die Gottentstammtheit der Seele z. B. kräftig genug betont, aber Seneca erst hat diesen Gedanken ausgebildet und zu hoher Bedeutung erhoben. Waren aber in der alten Stoa für diese Lehre vorwiegend metaphysische Gründe maßgebend, so tritt bei ihm das ethische Interesse an dieser Lehre in den Vordergrund. Daher kommen denn auch seine zahlreichen überschwänglichen Auslassungen über die Gottverwandtschaft des Menschen,[399]) die er ethisch reichlich ausbeutet, aber metaphysisch nur kümmerlich begründet.

Aus der Superiorität der Seele, die ihr vermöge der Gottähnlichkeit zukommt, ergab sich ihm, daß der Körper eine ebenso untergeordnete Stellung der Seele gegenüber einnehmen müsse, wie etwa die Welt Gott gegenüber. Freilich weht uns aus dieser maßlosen Herabsetzung und Entwürdigung des Leibes, wie sie uns in seinen Schilderungen entgegentritt,[400]) schon der Hauch jener weltscheuen Schwärmerei, jener überspannten Weltverachtung entgegen, welche der sinnlichen Übersättigung zu folgen und die Vorstufe zu neuen Religionsformationen zu bilden pflegen. Man vermeint die verschrobene Sprache eines von asketischer Weltflucht faselnden Flagellanten zu vernehmen, wenn Seneca den Körper zu einer Fessel oder zu einem Gefängniß der Seele herabwürdigt. Und doch hat man gar nicht nötig, hierbei an platonische Einflüsse zu denken, wie Corssen will.[401]) Bedenkt man einerseits, daß schon Chrysipp den Körper einen Sklaven der Seele genannt und somit zu solchen Anschauungen einen kräftigen Antrieb gegeben hatte und erwägt man andererseits, daß der ohnehin mystisch angelegte Seneca zu einer Zeit gelebt

---

[399]) Vgl. Note 172, Zeller III, 1[3], 200[2], 201[1], 705[2] und 709. Corssen, de Posidonio Rhod. p. 26.

[400]) Eine verhältnißmäßig milde Wendung Seneca's ist noch ep. 120: *nec domum esse hoc corpus, sed hospitium et quidem breve hospitium.* Drastischer klingt schon consol. ad Helv. cap 11: *corpusculum hoc, custodia et vinculum animi*; ähnlich consol. ad Marc. cap. 24. Vollends übertrieben ep. 92 und ep. 65: *corpus hoc animi pondus ac poena est*; vgl. übrigens Zeller III, 1[3]. 710[4].

[401]) Corssen l. c. p. 26 ff.

hat, in welcher die vom berauschenden Sinnentaumel erschlafften Gemüter mit einer letzten Kraftanstrengung nach den gleichsam in der Luft liegenden religiösen Phantomen und Überspanntheiten gehascht haben, dann wird man sich die Übertreibungen Seneca's auch ohne Plato genügend zurechtlegen können. War doch Seneca ein schulfester Stoiker, bei dem man nur dann fremde Einflüsse vermuten darf, wenn ein zwingender Anlaß vorliegt!

In Übereinstimmung mit der gesamten Stoa hat er die Körperlichkeit der Seele behauptet.[402]) Schwankend war Seneca nur, ob er dem psychologischen Monismus der alten Stoa oder dem Dualismus Posidons beitreten soll. Wohl hebt er die Einheitlichkeit des Seelenpneumas mit allem Nachdruck hervor, doch läßt sich eine entschiedene Hinneigung Seneca's zum psychologischen Dualismus Posidons nicht verkennen.[403])

Es erübrigt nur noch die Stellung Senecas zur Unsterblichkeitslehre zu kennzeichnen. Hier begegnen wir wieder einer sonderbaren Unentschiedenheit. Bald wird die Unsterblichkeit als etwas Anerkanntes und Selbstverständliches vorausgesetzt,[404]) bald wird sie nebst dem Glauben an eine Unterwelt in das Reich der Fabel verwiesen,[405]) bald endlich spricht er von ihr in einem

---

[402]) Sen. ep. 106: *animus corpus est.*

[403]) Sen. de ira I, 8 heißt es: *Non enim, ut dixi, separatas ista sedes suas diductasque habent, sed affectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est.* Hingegen ep. 92: *in hoc principali est aliquid irrationale et rationale.* Ep. 75 wird ingenium als Gegensatz zu animus hingestellt. Ja, die platonische Trichotomie findet sich ep. 92, 8. Freilich eine Substanzverschiedenheit der einzelnen Seelenkräfte hat er nicht zugegeben, vgl. ep. 71: *non potest alius esse ingenio, alius animo calor* (= πνεῦμα. Wir lesen calor statt color der ed. Haase).

[403a]) Vgl. Zeller IV, 1³, 700¹.

[404]) Consol. ad Helv. cap. 11; consol. ad Marc. cap. 19 und 25; consol. ad Polyb. cap. 28 und ep. 54, 57, 63, 76, 79, 82, 117 und 129.

[405]) Consol. ad Marc. cap. 19: *Cogita ... illa, quae nobis inferos faciunt terribiles, fabulam esse: nullas imminere mortuis tenebras, nec carcerem, nec flumina flagrantia igne etc. ... Luserunt ista poetae et*

zweifelnden, zweideutigen Tone.[406]) Nun hatte Seneca freilich jedem Widerspruch auf dem Gebiete der Psychologie dadurch den Stachel genommen, daß er sich mit einem resignierten „ignorabimus“ abgefunden und vertröstet hat. Er sagte nämlich, man könne nur wissen, daß die Seele sei, nicht aber was sie sei. Und doch wird man diese augenfälligen Inkonsequenzen auf ihre natürlichen Ursachen zurückführen müssen, will man ihn nicht völliger Kopflosigkeit bezichtigen.

Zunächst sei daher festgestellt, daß an allen denjenigen Stellen der Trostschriften, wo von einem seligen Leben nach dem Tode die Rede ist, nicht der Philosoph, sondern der weichherzige, thränenselige Tröster Seneca spricht.[407]) Solche Ausbrüche einer überreizten Phantasie aber können schlechterdings kein Kriterium für die wirkliche, ernst zu nehmende philosophische Ansicht Seneca's abgeben. Will man daher in das wirre Chaos von Widersprüchen einen gesunden leitenden Gedanken hineinbringen, so kommt man zu dem Resultat: Die Unsterblichkeit war Seneca metaphysisch wohl zweifelhaft, aber ethisch unentbehrlich und darum nahm er sie in sein philosophisches System auf.[408]) Bei dem Überwiegen seines ethischen Interesses war es ja nur natürlich, daß er seine metaphysischen Zweifel niedergehalten hat, um nur für die Ethik freien Spielraum zu gewinnen. Eine feststehende und geschlossene Ansicht dürfte er sich über die Unsterblichkeit wohl kaum gebildet haben; er entschied vielmehr von Fall zu Fall, je nachdem gerade die metaphysische oder ethische Seite prävalierte.

---

vanis nos agitavere terroribus; vgl. noch ep. 24, 54 und ep. 102, wo der Unsterblichkeitsglaube ein bellum somnium genannt wird.

[406]) Ep. 24 u. ö.: *mortem nil esse mali, sive remaneat animus sive exstinguatur.*

[407]) Es ist nicht ohne Bedeutung, daß die überschwenglich-phantastischen Stellen über die Unsterblichkeit in den Trostschriften enthalten sind.

[408]) Seneca bemüht sich bemerkenswerterweise gar nicht, für die Unsterblichkeitslehre Beweise beizubringen oder auch nur dieselbe metaphysisch zu begründen; er begnügt sich vielmehr damit, die Unsterblichkeit gleichsam als Dogma hinzustellen.

Im großen und ganzen freilich steht er trotz seiner schwankenden Stellung gegenüber der Unsterblichkeitslehre doch auf dem Boden der Stoa. Es ist also durchaus verfehlt, hier wieder an platonische Einflüsse zu denken, zumal wir mit stoischen vollkommen ausreichen. Auch wird man die Anklänge an die Seelenwanderung und Wiederverleiblichung, die sich bei Seneca vorfinden,[409]) lediglich auf stoische Einwirkung zurückzuführen haben. Es kann nämlich bei ihm wie bei den älteren Stoikern von einer Wiederverleiblichung nur in Verbindung mit der Welterneuerung die Rede sein. Und in der That nahm er denn auch die παλιγγένεσις wieder auf,[410]) so daß uns nichts hindert, unter der Seelenwanderung resp. Wiederverleiblichung, auf die Seneca etwa anspielt, an jene zukünftige Welt zu denken, in der sich alle Vorgänge der vorangegangenen Welt bis auf die winzigsten Details wiederholen werden.

Von **Cornutus**, wie überhaupt von den nachfolgenden Stoikern, sind uns nur noch sehr spärliche Beiträge zur Psychologie aufbewahrt. Bei Cornutus läßt es sich auch nicht feststellen, welcher Richtung der stoischen Psychologie er sich angeschlossen hat. Während seine Erklärung, daß die menschliche Seele von feuriger Beschaffenheit sei,[411]) uns auf Zeno hinweist, scheint er sich in der Bestimmung des Wohnsitzes der Seele jener Richtung anzuschließen, die das Gehirn als den Sitz der Seele bezeichnet hat.[412]) Wohl entscheidet er sich für die letztere Ansicht nicht

---

[409]) Ep. 109.

[410]) Consol. ad. Marc. cap. 26: *Et cum tempus advenerit, quo se mundus renovaturus exstinguat.* Vgl. noch nat. quaest. III, 13, 29 und ep. 71.

[411]) Cornut. de nat. deor. cap. 2 p. 8 Villois: καὶ γὰρ αἱ ἡμέτεραι ψυχαὶ πῦρ εἰσι.

[412]) In einer breit angelegten Auseinandersetzung, in der die Menschenseele mit der Gottheit oder der Weltseele verglichen wird, kommt Cornutus cap. 2, p. 8 Vill. zu dem Schluss: Οἰκεῖν δὲ (sc. τὸν Δία) ἐν τῷ οὐρανῷ λέγεται, ἐπεὶ ἐκεῖ ἐστι τὸ κυριώτατον μέρος τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς. Das klingt doch deutlich an jene Richtung innerhalb der Stoa an, die nach Plut. plac. phil. IV, 21 (Aët. Diels 411) behauptet: αὐτὸ δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ὥσπερ ἐν κόσμῳ κατοικεῖ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ σφαιροειδεῖ

ausdrücklich, doch läßt die breite, behagliche Art, wie er jenen Lehrsatz ausführt, darauf schließen, daß man es hier mit seiner eigenen Ansicht zu thun hat. Man ist ja sehr oft in der Lage, aus der Citierungsart eines Schriftstellers zu entnehmen, wie dieser sich persönlich zu dem Angeführten stellt. Folgt dem Citat, wie es bei Cornutus der Fall ist, eine ausführliche Auseinandersetzung, dann kann man mit annähernder Sicherheit schließen, daß der Schriftsteller sich persönlich wohlwollend zu demselben verhält.

Interessant ist es, daß Cornutus nach einer, freilich nur sehr knapp gehaltenen, aber doch genügend klaren Notiz behauptet hat, daß die Seele, wie sie zugleich mit dem Körper entstehe, so auch gleichzeitig mit demselben untergehe.[413])

Von Musonius Rufus ist kein nennenswerter Beitrag zur Psychologie erhalten. Wir würden ihn auch hier, wie schon an früherer Stelle, stillschweigend übergangen haben, wenn wir nicht ein Mißverständniß beseitigen wollten, das sich in die Darstellung Zellers über die Philosophie des Musonius eingeschlichen hat.

κεφαλῇ. Im Uebrigen sagt Cornutus ibid. p. 10: καὶ Ἀθηνᾶν ἐκ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, δηλονότι τὴν γνῶσιν καὶ τὴν φρόνησιν. Insbesondere vgl. cap. 20, Vill. p. 103: Γενέσθαι δὲ (sc. Ἀθηνᾶν) ἐκ τῆς τοῦ Διὸς κεφαλῆς λέγεται, τάχα μὲν τῶν ἀρχαίων ὑπολαβόντων τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς ἡμῶν ἐνταῦθ' εἶναι, καθάπερ καὶ ἕτεροι τῶν μετὰ ταῦτα ἔδοξαν· τάχα δ' ἐπεὶ τοῦ μὲν ἀνθρώπου τὸ ἀνώτατον μέρος τοῦ σώματος ἡ κεφαλή ἐστι, τοῦ δὲ κόσμου ὁ αἰθήρ, ὅποι τὸ ἡγεμονικὸν αὐτοῦ ἐστι καὶ ἡ τῆς φρονήσεως αἰτία. Weiteres über die Psychologie des Cornutus s. in Osann's Komment. zur ed. Villoison S. 301 ff. Vgl. endlich de Martini, de L. A. Cornuto p. 64 ff.

[413]) Jamblich bei Stob. I, 922 führt verschiedene Ansichten über die Unsterblichkeit vor und sagt u. A.: ἀλλ' εἰ οὕτως γίγνεται ὁ θάνατος, προαναιρεῖται ἢ συναναιρεῖται ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, καθάπερ Κουρνοῦτος οἴεται. Zeller's Zweifel, ob damit auch die vernünftige Seele gemeint sei (III, 1[1], 693[3]), wäre erst dann begründet, wenn es sich nachweisen ließe, daß Cornutus eine Trennung von νοῦς und ψυχή vorgenommen hat. Da es jedoch wahrscheinlich ist, daß Cornutus sich in seiner Psychologie, wie Osann a. a. O. S. 303 ff. ausführt, vornehmlich an den Babylonier Diogenes gehalten hat, so ist auch bei ihm keine Trennung von νοῦς und ψυχή vorauszusetzen.

Zeller führt aus:[414]) „Wie diese (die Gestirne) sich von Dünsten nähren, so nähre sich, sagt er mit den **Stoikern und Heraklit** auch die Seele von den Ausdünstungen des Blutes, je leichter und reiner daher die Nahrung sei, um so trockener und reiner bleibe die Seele." Danach obwaltet zwischen der ἀναθυμίασις der Stoa und der **Heraklits gar kein Unterschied.** Wir haben aber nachgewiesen, daß die ἀναθυμίασις der Stoa sich auf das **Blut** und die Heraklits auf die **Luft** bezieht. Heraklit schwebte aber Musonius offenbar als Vorbild vor, da er von der Bluternährung der Seele mit **keinem Worte Erwähnung thut.**[415]) Erwähnenswert ist nur noch, daß auch Musonius die Gottverwandtschaft des Menschen hervorhebt, ja sogar als selbstverständliche Voraussetzung hinstellt,[415a]) wodurch wir an seinen Stoizismus erinnert werden.

Nicht viel mehr ist über die Psychologie **Epiktets** zu berichten. Denn auch bei ihm hatte sich das Interesse an der Metaphysik fast ganz verflüchtigt; sein ganzes Denken konzentriert sich um die Ethik. In der Metaphysik huldigt er einer freieren Richtung, ohne sich darum von der Stoa ganz los zu sagen. Er stellt den Menschen **nur durch das Denken** höher als das Tier,[416]) während doch nach der alten Stoa bekanntlich gar keine

---

[414]) A. a. O. S. 654.

[415]) Vgl. Stob. floril. cap. 19, p. 286 f. (Musonii Rufi reliquiae et apophthegmata ed. Peerlekamp, Haarlem 1822, p. 190): Δεῖν δὲ τὸν ἄνθρωπον, ὥσπερ συγγενέστατον τοῖς θεοῖς τῶν ἐπιγείων ἐστίν, οὕτω καὶ ὁμοιότατα τρέφεσθαι τοῖς θεοῖς· ἐκείνοις μὲν οὖν ἀρκεῖν τοὺς ἀπὸ γῆς καὶ ὕδατος ἀποφερομένους ἀτόμους· ἡμᾶς δὲ ὁμοιοτάτην ταύτῃ προσφέρεσθαι τροφὴν ἂν εἴη, εἰ τὴν κουφοτάτην καὶ καθαρωτάτην προσφεροίμεθα, οὕτω δ' ἂν καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν ὑπάρχειν καθαράν τε καὶ ξηράν, ὁποῖα οὖσα ἀρίστη καὶ σοφωτάτη εἰς πᾶν, καθάπερ Ἡρακλείτῳ δοκεῖ λέγοντι οὕτως, αὖ γῆ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη; vgl. Peerlekamp p. 325 f.

[415a]) Vgl. Peerlekamp l. c. p. 324 und das Citat Note 415, wo Musonius den Menschen συγγενέστατον τοῖς θεοῖς nennt.

[416]) Vgl. Note 165. Arrian Epict. Diss III, 1: ἄνθρωπος εἶ· τοῦτο δ' ἐστὶ θνητὸν ζῷον, χρηστικὸν φαντασίαις λογικῶς; s. noch Diss. II, 4, 8 und IV, 4. Simplicius comm. in Enchirid. Epict. Einleitung: τὸν ἄνθρωπον, ὡς κατὰ ψυχὴν λογικὴν οὐσιωμένον, τῷ σώματι χρώμενον ὡς

psychische Gemeinsamkeit zwischen Mensch und Tier bestanden hat. Diese Abweichung ist bezeichnend für seine Stellung Wohl nannte er die Seele einen Ableger der Gottheit,[416a] doch wird man nicht fehlgehen, wenn man diese Gottähnlichkeit des Menschen nach Epiktet lediglich auf die Denkseele einschränkt. Schon aus der Thatsache, daß er den Tieren eine gleiche Empfindung wie den Menschen eingeräumt hat, ergiebt sich die Notwendigkeit, daß er auch beim Menschen den niederen Seelenteil von dem höheren abgesondert haben muß, da sonst nicht abzusehen ist, welche Gemeinschaft Mensch und Tier haben könnten. Überdies spricht er fast durchgängig von einer λογικὴ ψυχή, wenn er die Denkseele bezeichnen will; in dem angefügten Epitheton λογικὴ ist aber implicite die Andeutung enthalten, daß es auch einen nicht-vernünftigen Seelenteil geben müsse, da er sonst ψυχὴ glattweg hätte gebrauchen können, wie es in der alten Stoa üblich war. Nach alledem ist es wahrscheinlich, daß er dem psychologischen Dualismus Posidons gehuldigt oder doch mit Seneca und Mark Aurel zwischen dem psychologischen Monismus und Dualismus geschwankt hat. Gleichwohl gab sich Epiktet Mühe, zuweilen seine Übereinstimmung mit der Altstoa ostentativ zu bekunden.[417]) So nahm er die von seinen unmittelbaren Vorgängern etwas vernachlässigte Lehre von der Selbstbewegung der Seele wieder auf.[418]) Ferner behauptete er mit vielen älteren Stoikern, daß der Mensch ganz Seele sei,[419]) d. h. daß das Wesen und die Individualität des Menschen vorzugsweise auf seiner psychischen Beanlagung und Eigentümlichkeit beruhen. Auch der Begriff des τόνος ist ihm nicht fremd,[420]) und er hebt ausdrücklich hervor, daß man den Schwerpunkt der psychologischen Probleme vornehmlich in

---

ὀργάνῳ. Überhaupt unterscheidet sich der Mensch lediglich durch die παρακολούθησις vom Tiere; Diss. II, 8 und 9.

[416a]) Diss. I, 14: αὐτοῦ (sc. τοῦ θεοῦ) μορία οὖσαι καὶ ἀποσπάσματα; bid. II, 8: σὺ ἀπόσπασμα εἶ τοῦ θεοῦ, ἔχεις τι ἐν σεαυτῷ μέρος ἐκείνου.

[417]) Vgl. Note 142.

[418]) Simplic. in Enchirid. Epict. I, 1, p. 12 (ed. Salmasius): ἡ ψυχή, ὑφ' ἑαυτῆς κινουμένη, κινεῖ καὶ τὰ σώματα.

[419]) Simplicius l. c. p. 6: αὐτὴ (sc. ἡ ψυχή) ἐστιν ὁ ἄνθρωπος.

[420]) Diss. II, 15 und II, 18.

die Fassung der Seelenfunktionen zu verlegen habe.[421]) Die meisten und bemerkenswertesten Beziehungspunkte zwischen Epiktet und der alten Stoa werden sich uns indeß erst im erkenntniß-theoretischen Teil unserer Untersuchung ergeben.

Über die Unsterblichkeit drückte er sich ebenso unbestimmt und zweideutig aus, wie Seneca und Mark Aurel. Doch müssen wir um so mehr darauf verzichten, ein abschließendes Urteil über die Stellungnahme Epiktets zur Unsterblichkeitsfrage abzugeben, als uns direkte Nachrichten darüber nicht überliefert und wir somit lediglich auf Vermutungen angewiesen sind.[422])

Der kaiserliche Philosoph Mark Aurel hat über die meisten psychologischen Fragen der Stoa sein Votum abgegeben. Da es aber seine sonderbare Art war, einen Gedanken nur leise anzudeuten und gleichsam flüchtig hinzuhauchen, so ist man zuweilen genötigt, zwischen den Zeilen zu lesen, um den rätselhaften Verschnörkelungen des Inhaltes wie der Form einen erträglichen Sinn abzugewinnen. Dem in die stoische Philosophie Eingeweihten kann es jedoch nicht schwer fallen, den krausen Gedankensprüngen des kaiserlichen Philosophen zu folgen. In vielfacher Beziehung neigt er nämlich zur alten Stoa hin, wenn auch der Einfluß der Mittelstoa sich bei ihm nicht verkennen läßt.

Gleich in der Frage nach der Vernünftigkeit der Tiere näherte er sich z. B. der in der Mittelstoa vorherrschenden Ansicht. Er sagt es ganz deutlich, daß auch den Tieren eine Seele zukomme; auch läßt sich solches mit Leichtigkeit aus seinen Worten schließen, wenn er ausführt, daß das Beseelte besser denn das Seelenlose, das Vernunftbegabte aber noch besser denn das Beseelte sei.[423]) Hier liegt doch offenbar der Gedanke zu grunde, daß die Seelenlosigkeit den Mineralien und wohl auch den Vegetabilien, die Beseeltheit den Tieren, die Vernunftbegabtheit jedoch nur dem Menschen zukomme. Überhaupt kehrt die schroffe Scheidung der

---

[421]) Diss. IV, 7, 38 und VI, 8, 12.

[422]) Vgl Zeller III, 1³, 746³.

[423]) V, 16: κρείττω δὲ τῶν μὲν ἀψύχων τὰ ἔμψυχα· τῶν δὲ ἐμψύχων τὰ λογικά. Vgl. dazu Gataker ad M. Anton p. 205 und oben Note 165.

animalischen und vernünftigen Natur der Menschen oft genug bei ihm wieder.[424])

Die Annahme liegt nahe, daß er das Wesen der menschlichen Seele nicht so einheitlich gefaßt hat, wie die alte Stoa. Der tiefe Gegensatz zwischen νοῦς und ψυχή — für den alten Stoiker bekanntlich identische Begriffe — tritt bei ihm offen und scharf genug zu Tage. Das Pneuma in seiner roheren Gestalt repräsentiert nach Mark Aurel den Lebensgeist, während die Denkseele, die er mit einem wahrhaft königlichen Titelreichtum ausschmückt,[425]) ein verfeinertes Substrat jenes Pneumas ist. Der νοῦς nur ist der göttliche Teil in uns; er allein bildet einen Absenker der Gottheit.[426]) Durch die Einschränkung der Gottähnlichkeit auf den höchsten Seelenteil wurde diese Lehre auf eine höhere und würdigere Stufe gehoben. Freilich kam dabei der Stoizismus zu kurz. Denn eine so tiefgehende Spaltung der Seelenkräfte, daß der höhere Teil nur gottentstammt, der niedrige hingegen gewöhnliches Pneuma sein soll, verträgt sich schlecht mit der von der Stoa behaupteten strengen Einheitlichkeit sämtlicher Seelenkräfte. Und wenn Mark Aurel auch in allen Seelenkräften immer nur dieselbe Substanz d. h. dasselbe, nur abgestufte Pneuma sah, wenn er ferner dem Körper oft genug die ψυχή als ein scheinbar Einheitliches entgegengesetzt hat,[427]) so

---

[424]) VI, 32; IX, 7, 10, 16; X, 2.

[425]) Das ἡγεμονικὸν betitelt Mark Aurel προστάτην (III, 5), τὴν κυβερνῶσαν (VII, 64), τὴν βασιλικὴν καὶ νομοθετικὴν (IV, 12), τὸ ἔνδον κυριεῦον (IV, 1), τὸν ἐμὸν θεὸν καὶ δαίμονα (V, 10 und XII, 1); letztere Bezeichnung findet sich auch Arrian Epict. Diss. I, 10.

[426]) II, 4; III. 5, 16; V, 10, 27; VII, 26 Gataker p. 211.

[427]) Wenngleich Mark Aurel von drei Teilen der Seele spricht, z. B. II, 2: σαρκία, πνευμάτιον, ἡγεμονικόν; III, 16: σῶμα, ψυχή, νοῦς· σώματος αἰσθήσεις, ψυχῆς ὁρμαί, νοῦ δόγματα; XII, 3: τρία ἐστίν, ἐξ ὧν συνέστηκας, σωμάτιον, πνευμάτιον, νοῦς; vgl. noch V, 2 und VI, 14, so fehlt es doch auch nicht an Wendungen, die auf eine Einheitlichkeit der Seele hindeuten, wie z. B. der öfters wiederkehrende Ausruf: μία ψυχή, IV, 4, 21, 29, 40; IX, 8. Auch wird die Seele kurzweg dem Körper als Einheit gegenübergestellt, IV, 41; VI, 25, 29, 32; VII, 16; X, 38; XI, 3 und XII, 7. Daran ist nicht zu zweifeln, daß

wird er uns doch darüber nicht hinwegtäuschen können, daß er die Grenzlinie zwischen der höheren und niederen Seelenkraft schärfer gezogen hat, als irgend ein anderer Stoiker. Nahm er doch keinen Anstand, selbst zwischen λόγος und ἡγεμονικόν, diesen beiden durchaus identischen Begriffen der Stoa, eine strengmarkierte Scheidegrenze dahin aufzustellen, daß das ἡγεμονικὸν dem Menschen im Gegensatz zum Tier eignet, während der λόγος den klugen Menschen vor dem Thoren auszeichnet.[428])

Trotz dieser tiefgehenden Abweichungen finden sich bei ihm deutliche Anklänge an die Lehren der alten Stoa. Dazu gehört zunächst die spezifisch stoische Behauptung der Bluternährung der Seele.[429]) Ferner reiht sich hier die Lehre ein, daß die Seele als Selbstbewegung[430]) dem Körper gegenüber dieselbe Stellung einnimmt, wie Gott der Materie gegenüber; beide stehen nämlich in der wechselseitigen Beziehung von ποιεῖν und πάσχειν zu einander.[431]) Endlich gehört auch die These hierher, daß die Seele von körperlicher Beschaffenheit sei, was sich freilich bei einem Stoiker von selbst versteht. Erwähnenswert ist dies besonders darum, weil eine gegenteilige Notiz vorhanden ist,[432]) die keine sonderliche Beachtung verdient. Wenig Gewicht möchten wir darauf legen, daß man aus einer Äusserung Mark Aurels herleiten könnte, daß der die unstoische Behauptung aufgestellt habe, die Seele entstehe schon im Uterus.[433]) Wyttenbach glaubte, diese Anschauung in Mark Aurel hineintragen zu müssen,

---

Mark Aurel, wenn er überhaupt νοῦς und ψυχή scharf gesondert habt in altstoischer Weise beiden Seelenteilen dieselbe Grundsubstanz, das luftartige Pneuma zu Grunde gelegt hat, vgl. II, 2; IV, 3, 15. Dieses Seelenpneuma ist zwar körperhaft, aber doch nicht sichtbar, XII, 28.

[428]) IX, 8. Tiere haben auch Begierden, Wahrnehmungen u. s. w. III, 16; VII, 55; IX, 8, 9; XII, 30.

[429]) V, 33; VI, 14; VII, 54.

[430]) V, 19.

[431]) V, 13; IX, 8; XII, 30.

[432]) Claudius Mamert. de statu an. II, 9.

[433]) Wyttenbach bei Bake, Posidonii Rhodii reliquiae p. 269, gestützt auf Mark Aurel X, 17.

weil er auch von Zeno ein Ähnliches behauptet hatte. Sobald sich uns oben gezeigt hat, daß dies auch in Bezug auf Zeno ein gründlicher Irrtum war,[434]) so liegt kein Anlaß vor, eine solche Annahme in Mark Aurel künstlich hineinzudeuten.

In seiner Unsterblichkeitslehre erkennt man deutlich den altstoischen Standpunkt wieder. Und wenn er sich auch zuweilen recht vorsichtig und zweifelnd über die Unsterblichkeit ausdrückt,[435]) so überwiegt doch an jenen Stellen, wo er auf dieselbe deutlich hinweist, die altstoische Ansicht, daß die Seelen eine Zeitlang individuell fortdauern, um sich dann in das Urpneuma oder, wie Mark Aurel sagt, in die σπερματικοὺς λόγους aufzulösen.[436]) Eine solche bedingte Unsterblichkeit konnte er um so leichteren Herzens billigen, als er ja auch die ἐκπύρωσις von der Altstoa übernommen hatte.[437]) Ebenso können seine etwaigen Äußerungen über die Seelenwanderung ohne jegliche Bedenken mit der παλιγγένεσις, die er ja gleichfalls acceptiert hat,[438]) in Zusammenhang gebracht werden. Mark Aurel verhielt sich nach alledem recht entgegenkommend der alten Mutterschule gegenüber, wenn er auch kein sklavischer Nachbeter überholter und veralteter Schuldogmen war. In diesem letzten Ausläufer klang der alte Stoizismus noch einmal hell und kräftig aus, um dann, nachdem er seine kulturgeschichtliche Aufgabe vollbracht hatte, ehrenvoll ins Grab zu steigen.

---

434) Vgl. Note 300.

435) XV, 3.

436) Vgl. II, 4, 9; IV, 5, 14, 21; V, 24; VII, 19, 32, 50; VII, 25, 58; X, 6, 7; XII, 32. Vgl. Lassalle I, 281, der diese Lehre Mark Aurel's mit Heraklit in Zusammenhang bringt; vgl. dazu Zeller III, 1[3], 202 und 760[3]. Es scheint jedoch nicht, daß Mark Aurel, wie Zeller will, in dieser Lehre von der Stoa abgewichen ist. Da er die Zeit, wann die Seelen sich in das Urpneuma auflösen sollen, nicht begrenzt hat, so hindert uns nichts anzunehmen, daß er die Fortdauer im Sinne der Stoa bis zur ἐκπύρωσις beschränkt haben mag.

437) V, 13, 32; X, 7.

438) XI, 1.

ANHANG.

Mikro- und Makrokosmos der Stoa.

Es ist ein von den Fachforschern recht mangelhaft behandeltes Kapitel der griechischen Philosophie, das wir hier flüchtig streifen und kurz skizzieren wollen. Die Vernachlässigungen in der Bearbeitung der griechischen Theorien über Mikro- und Makrokosmos sind um so auffälliger, als wir in einem Zeitalter der Monographien leben, in dem doch selbst entlegene und unfruchtbare Gebiete der griechischen Philosophie durchforscht und urbar gemacht zu werden pflegen. Freilich läßt es sich nicht leugnen, daß die griechischen Philosophen selbst die Hauptschuld an dieser wissenschaftlichen Unterlassungssünde unserer Zeit trifft, denn die dürftigen Andeutungen, die sie über dieses Thema hinterlassen haben, treten so versteckt und so sporadisch auf, daß nur ein feinspüriger, scharfzersetzender Kritiker die Grenzscheide zwischen Thatsachen und Vermutungen wird ziehen können.

Wohl werden sich fast in jedem alten System gewisse Beziehungen zwischen Welt und Mensch aufspüren lassen; es fragt sich nur, ob und in wieweit diese Beziehungen jenen Philosophen zum deutlichen Bewußtsein gekommen sind. Es kann sich bei einer solchen Abhandlung natürlich nicht darum handeln, den möglichen Zusammenhang zwischen der Natur des Kosmos und der des Einzelmenschen in ein beliebiges System der griechischen Philosophie künstlich hineinzutragen; es kommt vielmehr nur darauf an, die Spuren aufzudecken, welche auf einen solchen Zusammenhang klar und unzweideutig hinweisen. Wollte man

daher z. B. schon bei Heraklit den Mikrokosmos auffinden,[439]) so können wir dies nicht eher gelten lassen, als der unerläßliche Nachweis erbracht ist, daß Heraklit mit bewußter Absichtlichkeit auf den Mikrokosmos angespielt hat.

Wesentlich günstiger gestattet sich dieser Nachweis beispielsweise schon bei Aristoteles. Hier hat man es bereits mit einem deutlichen Hinweis auf den Mikrokosmos zu thun. Ja, man wird nicht fehl gehen, wenn man selbst diesen Terminus auf den Stagiriten zurückführt,[440]) wenn auch der Begriff älter sein mag. Sobald aber festgestellt ist, daß ein Philosoph den Begriff des Mikrokosmos gekannt hat, dann ist man auch anzunehmen berechtigt, daß überall da, wo aus der Konsequenz des Systems auffällige Analogien zwischen Welt und Mensch hervortreten, an eine bewußte Hindeutung auf den Mikrokosmos zu denken ist.

Bei Aristoteles selbst wird diese Untersuchung nicht sonderlich ergiebig sein. Denn die Kosmologie bot für sein psychologisches System nur wenig Anhaltspunkte. Und wenn überhaupt von einem analogen Verhältniß des menschlichen Organismus zum Weltorganismus die Rede sein soll, so kann dies offenbar nur auf Grundlage der psychischen Beschaffenheit des Menschen geschehen. Nicht der menschliche Körper wird vorzugsweise mit dem Weltkörper verglichen — dies geschieht nur flüchtig und nebenher —, sondern die menschliche Natur wird namentlich mit der Natur des Kosmos, das menschliche Wirken mit dem des Weltganzen zuweilen in eine Reihe gestellt. Daher ruht denn auch der Mikrokosmos vornehmlich auf der Basis der Psychologie — eine Thatsache, die eine Behandlung dieses Gegenstandes im Rahmen der Psychologie wohl hinreichend rechtfertigen dürfte

Die stoische Psychologie schuf erst für den Mikrokosmos eine breite und feste Unterlage, weil sie zur Metaphysik und

---

[439]) Schuster a. a. O. S. 116 und nach ihm Siebeck, Gesch. der Psychol. I, 43. Schuster's Folgerungen kann man wohl als Hypothese, aber nicht als „halbwegs sicheres Ergebniß" gelten lassen.

[440]) Arist. Phys. VIII, 2 252^b, 24: εἰ δ' ἐν ζῴῳ τοῦτο δύνατον γενέσθαι, τί κωλύει τὸ αὐτὸ συμβῆναι καὶ κατὰ τὸ πᾶν; εἰ γὰρ ἐν μικρῷ κόσμῳ γίνεται, καὶ ἐν μεγάλῳ κτλ. Weiteres bei Zeller II, 2^3, 481^1 und 488^1.

Kosmologie in engster Beziehung stand. Der Gedanke liegt demnach nicht fern, daß für die in der Folgezeit, namentlich bei Philo[441]) deutlicher auftretenden Systeme des Mikrokosmos weniger Aristoteles, als vielmehr die Stoa vorbildlich war.

Wie sehr auch schon ein oberflächlicher Vergleich zwischen der stoischen Kosmologie und Psychologie zur Annahme eines scharfgezeichneten stoischen Systems des Mikrokosmos herausfordert und hindrängt, so würden wir doch Anstand genommen haben, auf eine bewußte, konsequent durchgeführte Theorie zu schließen, wenn nicht die hervorragenden Häupter der Stoa: Zeno, Kleanthes und Chrysipp auf den Zusammenhang zwischen Welt und Mensch deutlich hingewiesen hätten.

Zeno hat schon die Weltnatur in umfassendster Weise mit der Menschennatur verglichen, indem er die Weltseele der Menschenseele gleichgesetzt und ihr sogar Leidenschaften und Affekte zuerkannt hat.[442]) Auch Kleanthes nahm einen kühnen Anlauf, die Weltseele der Menschenseele zu vergleichen.[443]) Ja, Hirzel hat es sogar wahrscheinlich gemacht, daß Kleanthes selbst den Makrokosmos, der in der Stoa nur äußerst spärlich auftritt, gelehrt habe.[444]) Vollends aber trat Chrysipp für den Mikrokosmos ein, indem er, nach Cicero, es als höchstes Ziel des menschlichen Strebens hingestellt hat, dem Kosmos nachzu-

---

[441]) Philo. Quod. rer. div. h. 494 M.: βραχὺν μὲν κόσμον τὸν ἄνθρωπον, μέγαν δὲ ἄνθρωπον ἔφασαν τὸν κόσμον εἶναι. Weiteres bei Zeller III, 2³, 397³. Über den Mikrokosmos der Neupythagoreer s. Zeller III, 2³, 136² und Salmasius l. c. p. 170. Auch da wird man stoischen Einfluß vermuten müssen, zumal die Psychologie der Stoa überhaupt auf die Neupythagoreer bedeutend eingewirkt hat.

[442]) Cic. de nat. deor. II, 22: *Atque ut ceterae naturae suis seminibus quaeque gignuntur augescunt, continentur, sic natura mundi omnes motus habet voluntarios, conatusque et appetitiones, quas* ὁρμὰς *Graeci vocant, et his consentaneas actiones sic adhibet ut nosmet ipsi, qui animis movemur et sensibus.*

[443]) Hermias, irris. gentil. phil. cap. 14 von Kleanthes: τὴν δὲ ψυχὴν δι' ὅλου τοῦ κόσμου διήκειν, ἧς μέρος μετέχοντας ἡμᾶς ἐμψυχοῦσθαι.

[444]) Vgl. Hirzel a. a. O. II, 138¹ und 205.

ahmen.[445]) Diese Cicerostelle ist übrigens besonders auch darum von hoher Wichtigkeit, weil aus dieser Darstellung der Gedanke klar hervorleuchtet, daß die Stoiker zunächst nur vom Mikrokosmos ausgegangen sind: Der menschliche Organismus soll eben dem Kosmos nachgebildet sein, aber nicht umgekehrt. Freilich ließ sich, sobald ein Mikrokosmos anerkannt war, nicht gut leugnen, daß sich zuweilen auch der Makrokosmos nachweisen läßt. Und wenn auch durch das System des Mikrokosmos kosmologische Bestimmungen für die Psychologie der Stoa vorzugsweise und überwiegend maßgebend waren, so ist es doch wahrscheinlich, daß eine Wechselwirkung wieder insofern stattgefunden hat, als umgekehrt psychologische Bestimmungen der Stoa auf dem Wege des Makrokosmos auf die Kosmologie übertragen wurden.

In voller, unzweideutiger Betonung des Mikrokosmos sagt der Babylonier Diogenes, daß Gott die Welt in ähnlicher Weise durchdringe, wie die Seele den Menschen.[446]) Schärfer noch formuliert Seneca diesen Satz, indem er ausführt, daß die Seele beim Menschen ganz dieselbe Stellung einnimmt, die Gott in der Welt behauptet.[447]) Die Annahme liegt nahe, daß der wenig selbständige Seneca diese knappe Formulierung des Mikrokosmos, die sich übrigens auch bei Cornutus findet, schon bei den alten Stoikern vorgefunden und diese Wendung als eine in der Stoa allgemein geläufige und gebräuchliche reproduziert hat.

„Was Gott für die Welt, das ist die Seele für den Menschen“ ist der vollendete Ausdruck des Mikrokosmos. Diesen kühnen Lehrsatz konnte aber in solcher Allgemeinheit nur ein Stoiker aufstellen und aussprechen. Denn nur in einem System, wo der Kosmos ebenso streng einheitlich aufgefaßt wird, wie die Psyche, kann von einem so weitgehenden, umfassenden Vergleich die Rede sein. Und in der That sind denn auch die Berührungs-

---

[445]) Cic. de nat. deor. II, 14: *Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum.*

[446]) Philodem de piet. p. 82 Gompertz.

[447]) Sen. ep. 65, 24: *Quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus; quod est illic materia, id in nobis corpus est.*

punkte der stoischen Kosmologie und Psychologie von durchgreifender Art.

Einheitlich ist das Urpneuma, aus dem alle Dinge durch Abschwächungen und Abstufungen des Tonus hervorgegangen sind; einheitlich ist auch die Menschenseele, deren Funktionen lediglich durch den Tonusgrad oder die Tonusart bedingt sind. Dasselbe Pneuma waltet als Weltseele im Kosmos, das als Einzelseele beim Menschen bestimmend und gestaltend einwirkt.

Derselbe Dualismus von Form und Stoff, von ποιεῖν und πάσχειν, der das Wesen des Kosmos ausmacht, herrscht auch beim Menschen: Die Materie der Welt entspricht dem Leib, die Kraft des Kosmos der Seele des Menschen.[448]) Wie die Weltseele die Einzelwesen dadurch gestaltet, daß sie dieselben erfüllt und durchdringt, so formt auch die Seele den Körper, indem sie ihn ganz erfüllt und durchhaucht.[449]) Wie nun endlich die Weltseele das eigentliche Wesen der Dinge ausmacht, so bildet auch die Seele das Wesentliche und eigentlich Charakteristische am Menschen; erst durch die Seele wird man zum Menschen gestempelt.[450]) Natürlich wurde das Verhältniß der Einzelseele zur Weltseele auch auf die Substanz übertragen; Zeno beispielsweise, der die Seele vorwiegend Feuer nannte, schrieb daher auch dem Weltgeiste Feuerbeschaffenheit zu.[451])

Im Weltganzen ist die Triebkraft oder die vernünftige Keimkraft verbreitet, die als σπερματικὸς λόγος zur Entwicklung und Weitergestaltung, zum Wachsthum und Fortzeugen drängt; auch

---

[448]) Vgl. vorige Note.

[449]) Chrysipp bei Stob. I, 376: Ὁμοίως δὲ κἀπὶ τῶν ἐν ἡμῖν ψυχῶν ἔχει· δι' ὅλων γὰρ τῶν σωμάτων ἡμῶν ἀντιπαρεκτείνουσιν; vgl. noch Stob. I, 870. Nemes. de nat. hom. 30: καὶ ἡ ψυχὴ δὲ δι' ὅλου διήκουσα τοῦ σώματος.

[450]) Epiphan. adv. haer. III, 37 von Kleanthes: καὶ ἄνθρωπον ἐκάλει μόνην τὴν ψυχήν. Ähnliche Wendungen der Stoiker kehren häufig wieder Kleanthes freilich ging am weitesten, denn er sagt Stob. floril. I, 106 Meiners: τοὺς ἀπαιδεύτους μόνῃ τῇ μορφῇ τῶν θηρίων διαφέρειν.

[451]) Stob. I, cap. 60 (Aët. Diels 303): Ζήνων ὁ Στωικὸς νοῦν κόσμου πύρινον; vgl. hierzu Note 173.

der Mensch hat, wie schon Zeno ausgeführt hat, seinen σπερματικὸς λόγος, der ihn bewegt und zur Fortpflanzung treibt und aneifert.[452])

Das Pneuma der Welt ist nach der Ansicht der Stoa abgestuft und wirkt in der mannigfaltigen Gestalt von ἕξις, φύσις und ψυχή; auch die Einzelseele hat ihre Abstufung und bewegt sich in aufsteigender Linie. Im Embryo ist das Seelenpneuma nur als φύσις vorhanden. Erst nach der Geburt des Kindes steigt dieses Pneuma, das durch den Zufluß der eingeatmeten äußeren Luft verfeinert wird, zur ψυχὴ empor.[453])

Im Weltganzen repräsentiert das Feuchte und Feste die Materie, das Warme und Trockene die wirkende Kraft; beim Menschen stellt das Feuchte und Feste den Leib, das Warme und Trockene die Seele dar.[454])

Die Gestirne als göttliche Wesen nähren sich von Ausdünstungen; auch die Menschenseelen erhalten ihre Nahrung von Verdünstungen (ἀναθυμιάσεις).[455]) Für die Analogie ist es gleichgültig, daß die Gestirne von den Verdampfungen des Meeres, die Seelen von den Ausdünstungen des Blutes ihre Nahrung beziehen, da doch in beiden Fällen eine ἀναθυμίασις stattfindet.

Bei der Weltbildung spielt das Prinzip der Verdünnung und Verdichtung — πύκνωσις und μάνωσις wie Anaximenes, περίψυξις wie Chrysipp dieses Prinzip nennt — die Hauptrolle; auch die Seele entsteht nach stoischer Ansicht durch die Zuhilfenahme der περίψυξις, indem die vegetative Seele des Embryo durch Abkühlung und Verdichtung sich zur ψυχὴ erhebt.[456])

Das Weltganze hat sein Leitendes (ἡγεμονικόν), durch dessen Ausströmungen unser Weltgebäude ineinandergefügt und zusammengehalten wird; auch die Menschenseele besitzt ein ἡγεμονικόν, durch dessen Ausstrahlungen der menschliche Organis-

---

[452]) Vgl Note 87.

[453]) Vgl. Note 169.

[454]) Vgl. Note 178.

[455]) Euseb. pr. ev. XV, 48 (Aët. Diels 346): Ἡράκλειτος καὶ οἱ Στωικοὶ τρέφεσθαι τοὺς ἀστέρας ἐκ τῆς ἐπιγείου ἀναθυμιάσεως; vgl. Note 182.

[456]) Vgl. Note 198.

mus funktioniert. Es könnte allerdings scheinen, daß eine Abweichung von dem hier aufgezeigten, durchgehenden Mikrokosmos darin gefunden werden müsse, daß die Stoiker den Sitz des Weltenleiters in den Himmel, den Aether oder die Sonne, also jedenfalls in die höchste Region verlegt haben, während sie doch beim Menschen die Brust, also den Mittelpunkt als Wohnsitz des ἡγεμονικὸν bezeichnet haben. Nach einem so streng durchgeführten Mikrokosmos hätte man ja unbedingt erwarten müssen, daß sie nach der Analogie der Gottheit auch beim Menschen den höchsten Punkt, also den Kopf zum ἡγεμονικὸν erheben würden. Und thatsächlich mögen auch jene Stoiker, die entgegen der strengen Schulparole das Gehirn als Sitz des ἡγεμονικὸν bezeichnet haben, von der Forderung des Mikrokosmos ausgegangen sein, daß der Mensch im höchsten Punkte sein Leitendes haben müsse, weil auch der Weltleiter am äußersten Punkte des Aethers thront.[457]

Hier dürfte nun eine Vermutung aushelfen, die uns gleichzeitig eine wenig beachtete physikalische Bestimmung der Stoa erklären wird. Nach einer Notiz, die Zeno zugeschrieben wird, bewegen sich die Teile des Kosmos dem Mittelpunkt des Weltganzen zu.[458] Diese physikalische Bestimmung entbehrt aber eigentlich der Begründung, da ja das ἡγεμονικὸν im Aether ist und demnach auch die Bewegung des Kosmos dem Aether zugewendet sein müßte. Will man aber nach der Analogie des Menschen auf den Kosmos zurückschließen und annehmen, daß nach den Stoikern auch die Erde ihr Centrum haben müsse, aus dem die Bewegungen hervorgehen und zu dem sie zurückkehren wie etwa die Brust beim Menschen das Centrum bildet, aus dem die πνεύματα hervorströmen und in das sie

[457]) Vgl. Note 256 und besonders Note 412.

[458]) Stob. I, 406–408 H. (Ar. Didym. Diels 459): Ζήνωνος. Τῶν δ' ἐν τῷ κόσμῳ πάντων τῶν κατ' ἰδίαν ἕξιν συνεστώτων τὰ μέρη τὴν φορὰν ἔχειν εἰς τὸ τοῦ ὅλου μέσον, ὁμοίως δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ κόσμου, διόπερ ὀρθῶς λέγεσθαι πάντα τὰ μέρη τοῦ κόσμου ἐπὶ τὸ μέσον τοῦ κόσμου τὴν φορὰν ἔχειν, μάλιστα δὲ τὰ βάρος ἔχοντα .... οὐ πάντως δὲ σῶμα βάρος ἔχειν, ἀλλ' ἀβαρῆ εἶναι ἀέρα καὶ πῦρ· τείνεσθαι δὲ καὶ ταῦτά πως ἐπὶ τὸ τῆς ὅλης σφαίρας τοῦ κόσμου μέσον κτλ.

zurückströmen,[459]) dann sind alle Bedenken gehoben. Die Stoa hat eben zunächst für die Seele ein solches Centrum gefordert und übertrug dann diese Forderung auf dem Wege des Makrokosmos auch auf den Erdball.

Unter Zugrundelegung dieser Hypothese ist uns die Möglichkeit geboten, einen Bericht des Arius Didymus, der starken Zweifeln begegnen und zu einer Korrektur herausfordern mußte, aufrechtzuhalten und hinreichend zu erklären. Arius Didymus sagt nämlich, daß die Erde einigen Stoikern als das ἡγεμονικὸν der Welt erschien.[460]) Nun ist es wohl kaum angängig von einem Stoiker anzunehmen, er habe die Erde schlechtweg für das Leitende der Welt gehalten. Denkt man sich aber hinter γῆν ein ausgefallenes πως hinzu, dann ist der Bericht des Arius Didymus sehr wohl zu rechtfertigen. Es würde dann jener Stoiker gemeint sein, der für die Erde ein Centrum gefordert hat, aus dem die

---

[459]) Vgl. Siebeck, Gesch. der Psychol. II, 187 und Note 211.

[460]) Euseb. pr. ev. XV, 15 (Ar. Didym. Diels 465): τισὶ δὲ τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως (sc. Στοικῆς) ἔδοξε γῆν τὸ ἡγεμονικὸν εἶναι τοῦ κόσμου. Diels Vorschlag, οὐρανὸν statt γῆν zu lesen und dabei an den hier nicht citierten Posidonius zu denken, der nach D. L. VII, 139 den οὐρανὸς zum ἡγεμονικὸν der Welt erhoben hatte, ist nicht annehmbar. Denn das „γῆν" kann doch nur ein Abschreibefehler, oder die Emendation eines Abschreibers sein. Allein als Abschreibefehler kann man doch unmöglich οὐρανὸν für γῆν ansehen, da diese beiden Worte absolut keine Buchstabenähnlichkeit haben. Auch ist es ausgeschlossen, daß dieses „γῆν" eine willkürliche Emendation des Abschreibers ist, da man sich wohl denken kann, daß ein Abschreiber das auffällige „γῆν" durch das passendere οὐρανὸν ersetzt haben könnte, aber nicht umgekehrt. Eher könnte man noch „νοῦν" statt „γῆν" vermuten und dabei an die peripatetisch angehauchten Stoiker Herillus und Boethos denken. Da jedoch sämtliche Handschriften dieses „γῆν" haben, dürfte sich unsere Erklärungsweise empfehlen, die dahin geht, daß hinter „γῆν" etwa ein πως ausgefallen ist. Denkt man nun an jene Stoiker, die für die Erde ein Centrum gefordert haben, dann dürfte der Sinn jener Notiz folgender sein: Einigen Stoikern gilt die Erde in gewissem Sinne für das Leitende der Welt, insofern nämlich, als auch die Erde ihr Centrum hat, aus dem die Bewegungen ihrer Teile hervorgehen und zu dem sie zurückkehren.

Bewegungen hervorgehen und zu dem sie zurückkehren sollen. Dieser Stoiker konnte also auf dem Wege des Makrokosmos die Erde d. h. das Centrum der Erde in gewissem Sinne für das ἡγεμονικὸν erklären, da auch das ἡγεμονικὸν der Seele im Centrum des Menschen seinen Sitz hat.

Hatte Zeno den Satz aufgestellt, daß die Weltseele gleich der Menschenseele mit Affekten behaftet sei, so verstand es sich von selbst, daß er den Kosmos für ein ζῷον nicht nur, sondern auch für ein ἔμψυχον halten mußte.[461]) Um so näher lag es bei solchen Voraussetzungen die ἐκπύρωσις für den Tod der Welt anzusehen, da ja alles Lebende dem Tode unterworfen ist. Kleanthes mag nun einen Schritt weiter gegangen sein, indem er eine wichtige Bestimmung der Psychologie auf die Kosmologie übertragen hat Es ist bereits ausgeführt worden,[462]) daß Kleanthes für seine Erklärung der Weltbildung den Tonusbegriff aus der Psychologie hergeholt hat; die immerwährende Neubildung der Welt entsteht nach Kleanthes, weil der τόνος niemals völlig nachläßt, sondern zum Entstehen drängt und zur Fortbildung antreibt. War aber der Tonus bei der Weltbildung in voller Thätigkeit, so ist anzunehmen, daß er beim Weltuntergang wesentlich abgeschwächt ist. Wie wir beim Menschen gesehen haben, daß der Tod infolge des Nachlassens und völligen Abgeschwächtseins des seelischen Tonus desselben eintritt (ἐκλυομένου τοῦ τόνου), so dürfte auch der Weltuntergang dadurch erfolgen, daß der Tonus der Weltseele derartig abgeschwächt und entkräftet ist, daß er nicht mehr die Fähigkeit besitzt, das Weltgebäude zusammenzuhalten und zu bewegen. Damit hatte Kleanthes einen vom stoischen Standpunkt aus recht einleuchtenden Grund für die ἐκπύρωσις gefunden. Aus diesem Vergleich der Weltentstehung mit der Menschenentstehung und des Weltuntergangs mit dem Menschenuntergang ergiebt sich uns klar, daß Kleanthes einen mächtigen Anlauf zum Makrokosmos genommen hatte.

Bei der Unsterblichkeitslehre der Stoa tritt wieder der Mikrokosmos auffällig in die Erscheinung. Die Welt ist den

---

[461]) Vgl. Note 82.
[462]) Vgl. Note 110.

Stoikern nicht ewig, sondern an die ἐκπύρωσις gebunden; auch die Seele ist nicht schlechthin unvergänglich, vielmehr gleichfalls durch die periodische Weltverbrennung begrenzt. Diejenigen Stoiker aber, welche die Ewigkeit der Welt behauptet und somit die ἐκπύρωσις geleugnet haben, stehen auch der Unsterblichkeitsfrage ablehnend gegenüber.[463]) Die Wiederverleiblichung (μετενσωμάτωσις) endlich, die einigen Stoikern mit Recht oder Unrecht zugeschrieben wird, findet in der Wiedergeburt der Welt (παλιγγένεσις) ihr entsprechendes Analogon.

Aus alledem ergiebt sich zur Genüge, daß sich der Mikrokosmos der Stoa durchgehends nachweisen läßt. Und mögen auch schon frühere Philosophen einen mehr oder weniger bewußten Mikrokosmos angedeutet und ausgesprochen haben, so ist doch wohl die Behauptung gerechtfertigt, daß uns in der Stoa zum ersten Mal ein klar ausgesprochener, scharf gezeichneter und kühn ausgebauter Mikrokosmos entgegentritt.

Der letzte Grund dieser bewußten Ausbildung des Mikrokosmos lag aber im stoischen Pantheismus. Wohl ergaben sich auch schon anderen Philosophen Analogien zwischen dem Menschen und dem Kosmos einer- und der Gottheit andererseits; aber das reichte noch nicht hin, einen durchgreifenden Mikrokosmos systematisch auszubilden. Erst in der Stoa, bei der die Gottheit mit dem Kosmos identisch ist, konnten alle Beziehungen, die der Mensch mit der Gottheit einerseits und dem Kosmos andererseits offenbar besitzt, zusammengerechnet werden, so daß sich für den Mikrokosmos ein recht erhebliches Facit ergab. Ist der Mensch eine kleine Welt oder — was dem Stoiker gleich bedeutend ist — ein kleiner Gott für sich, dann muß er auch naturgemäß dieselben Phasen des Werdeprozesses durchmachen, die für den Kosmos maßgebend und entscheidend sind. Im Pantheismus der Stoa lag somit implicite ein Ansporn, auch den Mikroskosmos durchzuführen und auszugestalten.

---

[463]) Vgl. Note 374.

Zusätze und Berichtigungen.

S. 2 Note 2. Es versteht sich von selbst, daß dieses ἐλάλησεν des Diogenes nur in bonam partem genommen werden kann, da der Zusammenhang, in dem hier λαλεῖν steht, den gewöhnlichen Wortsinn von „schwätzen" einfach ausschließt. Überdies sagt ja Diogenes VII, 18 gerade umgekehrt, daß Zeno ein βραχυλόγος war, was auch aus der Anekdote, ibid. VII, 24, deutlich genug erhellt.

„ 4 Zeile 6 v. u.: für φοίνικια lies φοινίκια.
„ 13 „ 6 „ „ „ den lies dem.
„ 17 „ 1 „ „ „ αὐτὴ lies αὕτη.
„ 23 „ 18 „ „ „ εἰναι lies εἶναι.
„ 23 „ 14 „ „ „ φθειρωμένων lies φθειρομένων.
„ 24 „ 8 „ „ „ μεταβᾶλλει lies μεταβάλλεται.
„ 27 „ 6 „ „ „ I, 8: Equibus lies I, 7: E quibus.
„ 30 „ 19 „ ob. „ κατ' αὐτοὺς ἐστὶν lies κατ' αὐτούς ἐστιν.
„ 30 „ 6 „ „ „ Epict. et lies Epictet.
„ 31 „ 15 „ u. „ αὐτὸν lies αὐτὸς.
„ 34 „ 12 „ ob. „ γένεσθαι lies γενέσθαι.
„ 43 „ 6 „ u. „ εἴλικρινὲς lies εἰλικρινὲς.
„ 44 „ 5 „ „ „ ὣς lies ὡς.
„ 44 „ 9 „ „ „ ὃ lies ὁ.
„ 44 „ 13 „ „ „ εἰδεχθῶν lies εἰδεχθῶν.
„ 44 „ 14 „ „ „ Στωικωὶ lies Στωικοί.
„ 45 „ 17 „ ob. „ πνεῦμα πὼς lies πνεῦμά πως.
„ 57 „ 17 „ „ „ μέτεσχε lies μετέσχε.
„ 66 „ 17 „ u. „ Κλεανθης lies Κλεάνθης.
„ 72 „ 3 „ „ „ 560 lies 596.
„ 83 „ 5 „ „ „ suis cadent lies se suis caedent.
„ 85 „ 13 „ „ „ μεταβάλλει lies μεταβάλλεται.
„ 93 „ 15 „ „ „ carm. lies carn.

S. 95 Note 166a. Diese Vermutung wird nicht unwesentlich unterstützt durch die Nachricht des Porphyr bei Stob. ecl. eth. p. 372, dass die Stoiker den Tieren zwar eine ζωή, aber kein βίος zuerkennen wollten

„ 98 Zeile 14 v. u. für dem lies den.

„ 104 „ 13 „ ob. „ Einheit lies Reinheit.

„ 107 „ 6 u. 7 „ u. (ebenso S. 108) für ἐκ lies τοῦ.

„ 108 „ 3 „ „ für ἀποδίδοντες lies ἀποδιδόντες.

„ 121 „ 2 „ „ hinzuzufügen: vgl. noch Schol. Leid. in Il. a 115: συναύξεται τῷ σώματι ἡ ψυχὴ καὶ πάλιν συμμειοῦται.

„ 125 „ 12 „ ob. für ἡγεμιοικὸν lies ἡγεμονικὸν.

„ 130 „ 5 „ u. „ ἀποδίδοντες lies ἀποδιδόντες.

„ 135 „ 7 „ ob. „ hinzustellon lies hinzustellen.

„ 163 „ 1 „ u. „ αὐτὸ lies αὐτά.
Auch auf das θύραθεν von S. 117, Note 217 sei hier noch verwiesen.

„ 179 „ 1 „ „ für ταὐτὸ lies ταὐτόν.

„ 188 „ 19 „ ob. „ γεγύμνασθαι lies γεγυμνάσθαι.

„ 201 „ 1 „ u. „ Gutaker lies Gataker.

„ 203 „ 14 „ „ „ habt lies ,

„ 206 „ 5 „ ob. „ gestattet lies gestaltet.

Register folgt im letzten Band.

BERLINER BUCHDRUCKEREI-ACTIEN-GESELLSCHAFT, SETZERINNEN-SCHULE DES LETTE-VEREINS (CARL [illegible])

DE

PRONOMINUM PERSONALIUM

USU ET COLLOCATIONE

APUD POETAS SCAENICOS

ROMANORUM.

SCRIPSIT

GUILELMUS KAEMPF.



BEROLINI 1886.

APUD S. CALVARY ET SOCIUM.

Poetas scaenicos Romanos, inprimis Plautum et Terentium, multa uerba collocasse non libidine quadam ductos, sed certis normis uel legibus nostra aetate ab hominibus doctis in dies magis perspici coeptum est. Atque mihi quidem operae pretium uisum est de poetarum illorum in pronominibus personalibus collocandis usu quaerere, qua de re pauca adhuc explorata esse uideo a Seyfferto, Mahlero, Kellerhoffio, Reinio.[1]) Intellexi autem in comoediis latinis fere nihil tam certis finibus esse circumscriptum quam usum et collocationem illorum pronominum.[2]) Qua in re pertractanda etiam illud perspexi librorum fidem multo esse maiorem, quam uulgo creditur; atque hoc libello maxime id agam, ut usu pronominum perss. explicato appareat plurimis locis librorum memoriam ab hominibus doctis cum aliis de causis tum maxime ad hiatum tollendum immutatam retinendam esse.

Sed materiem mihi propositam ita disponam, ut in parte priore agam de usu pronominis personalis, quod est subiectum,

---

[1]) Seyffert in Philol. XXV p. 459 sqq. — Mahler, De pron. pers. apud Plautum collocatione. Diss. inaug. Gryphisw. 1876. — Kellerhoff, De pron. apud Terentium collocatione. Diss. inaug. Argentin. 1881. — Rein, De pron. apud Terentium collocatione. Diss. inaug. Lips. 1879. — quorum librorum paginas solas omissis titulis suis locis commemorabo.

[2]) Cum singularum legum saepe plus centum exempla inuenerim, fieri non potest, ut omnia enumerem; quare passim singula testimonia commemorabo et in ceteris numerum exemplorum, quae mihi in promptu sunt, edam.

in parte altera de collocatione omnium casuum pronominis. In uersibus autem afferendis hanc sequar rationem, ut in sedecim Plautinis comoediis, quos uel Ritschl uel eius socii ediderunt, utar numeris illorum, in Casina Geppertianis, in Captiuis et in Rudente Fleckeisenianis, in Vidularia Studemundianis recensionis alterius (editae in Verhandl. der 36. Versamml. deutsch. Philol. und Schulm. Karlsruhe 1882, pp. 43—65), in Cistellaria Pareanis, in Terentianis fabulis Umpfenbachianis, in fragmentis comicorum et tragicorum Ribbeckianis. Notas denique usurpaui hasce: Btl = Bentley, Bx = Brix, Dz = Dziatzkonis editio Adelphon uel Phormionis, Dz. ed. = Dziatzkonis editio Terentii recentissima, Fl = Fleckeisen, Gp = Geppert, G = Goetz, L = Loewe, Lor = Lorenz, Rib = Ribbeck, Rl = Ritschl, Sp = Spengel, U = Umpfenbach, Wg = Wagner.

PARS I.

De usu pronominis personalis, quod est subiectum.

Cum circiter 1500 uersus extent in fabulis latinis, ubi pronomen pers., quod est subiectum, ui sententiae postulatum ponitur secundum usum aetatis Ciceronianae, multo plures loci — circiter 3150 — occurrunt, ubi pronomina usurpantur neque sententia neque metrica ratione postulante; atque in eiusmodi locis quae ratio intercedat in adhibendis pronominibus, nunc exponam.

§ 1.

Inter illos 3150 locos sunt nonnulla exempla, ubi pronomen pers. ponitur sine ulla causa perspicua, partim structura uersus non postulatum (62), partim ita, ut propter necessitatem metricam deesse non possit (258). In ceteris uero 2830 uersibus facile intellegitur poetas scaenicos spectauisse certum usum, quo perspecto aliquot uersus pro corruptis habiti rectius emendari poterunt. Videntur autem illi, si non semper, at tamen crebro pronomina 'ego, tu' . . ., quamquam sententia non postulantur, posuisse in enuntiatis relatiuis (in 113 uu., ex quibus 24 pronomine propter rationem metricam carere possunt) et in enuntiatis negatiuis (in 86 uu., ex quibus in 14 sine necessitate metrica). Porro nominatiuus pronominis personalis cum certis uerbis componitur sententia non postulante, qua de re agam in §§ 2—6.[1])

[1]) Hic rationem habebo modo eorum uersuum, ubi illa uerba extant in enuntiatis affirmatiuis nullo affectu intercedente; de aliis generibus dicendi postea disputabo in §§ 7—15.

§ 2.

Pronomina perss. creberrime apponuntur ad sentiendi uerba, quae dicuntur, quamuis non necessaria sint ad sententiam (in 430 uu.); in his quoque uersibus sunt multi — 121 —, ubi per metrum pronomen omittere licuit, uelut Cas. 260. Mil. 359. Hec. 712. Atque rectissime et ad usum et ad metrum Rl 'ego' inseruit

Bacch. 78 Scío <ego> quid ago. — Et égo pol scio quid métuo.
sed quid aís? — Quid est?

(cf. Scio ego Capt. 326. Mil. 1325. Pers. 276. 616. Trin. 639. Truc. 296. 484. Sciui ego Bacch. 1054. Scibam ego Asin. 300. Scis tu Bacch. 202. Stich. 489. Scimus nos Capt. 206. Pseud. 275) et Pers. 274 Éxhibeas moléstiam, ut <ego> opínor, si quid débeam. De formula 'ut ego opinor' cf. Aul. 619. 729. Bacch. 155. 1039. Cist. frgm. Ambr. edita a Maio 39. 48. Epid. 259. Men. 160. Most. 480. Poen. 248. 260. 980. Rud. 466. 1297. Stich. 361. Trin. 764. Truc. 502. Hec. 598. Contra idem non recte 'ego' Ambrosiano duce deleuisse uidetur in uersu Men. 207, quem sic constituit:

Scín quid uolo te accúrare? — Hauscio, séd curabo quaé uoles,

ubi quae in Pall. scripta leguntur 'uolo ego te (cf. Bacch. 189. Capt. 216. Trin. 328. Titin. fr. II 156, 160) accurare? — Scio (sic etiam A) curabo' ss. quin uera sint, cum Vahleno non dubito. Atque ut hoc loco in Ambrosiano ita in uersu Hec. 281 Nemini ego plura (DFG, Don., plura ego BCEP, Btl) acerba credo
esse ex amore homini unquam oblata,

'ego' in Bembino errore excidisse putandum est; nam 'ego, tu' cum uerbo 'credere' saepissime coniunguntur (in 34 uu., quorum in 11 pronomen saluo metro omitti potest, cf. Cist. IV 1, 1 Núllam ego me uidísse credo mágis anum excruciábilem). Equidem librorum DFG, quibuscum et Don. et corrector Bembini facit, collocationem usitatiorem 'Nemini ego plura' — nam pronomen pers. negationem subsequi solere infra uidebimus — retinendam esse cum Dz. ed. iudico, quidquid de reliquo uersu statuendum est.

§ 3.

Item cum dicendi uerbis pronomina 'ego, tu' coniunguntur, etiamsi accentu logico carent (148 uu., quorum in 23 pron. praeter

necessitatem metricam est positum). Hic liceat mihi paullo uberius disputare de nonnullis locis Plautinis.

Pseud. 338 'Ex tua rest, út ego emoriar. — Quidum? — Ego dicám tibi.

ut hiatum tolleret, qui tamen mutatione personae excusatur, Rl falso scripsit: <Id> ego dicam tibi. Nam ad 'ego dicam tibi' uel 'ego dicam' formulas nulla alia accedit uox: Cist. II 3, 59. Curc. 437. 634 s. Merc. 638. Most. 483. 757. 1026 b.[1]) Poen. 294. Pseud. 801. Rud. 388. Trin. 1099. Adelph. 646. Andr. 375. Heaut. 986. 1033; in uersu Curc. 633 semel inuenitur: ego dicam omnia. cf. Amph. 912 ego expediam tibi. Truc. 138 Ego expedibo. Inueniuntur autem septem uersus, ubi hae formulae ponuntur sine 'ego', ex quibus quinque habent excusationem metricam: Curc. 442. Mil. 296. Most. 661. Pseud. 751. Adelph. 985; in uersibus Epid. 708 et Naeu. com. fr. 12 per metrum 'ego' ponere licuit. Addendi sunt hic uersus Most. 888 Qui párasitus sum? — Ego enim dicam. cibo pérduci poterís quouis; Mil. 810 Ego enim dicam tum, quando usus poscet; quorum in priore quod Rl totum locum licentius tractans scripsit: Ego sum? — <Tibi> enim dicam, 'tibi' in hac dictione ab usu abhorrere supra uidimus. At semper dixisse uidetur Plautus 'eloquar', numquam 'ego eloquar' (cf. Mil. 1307. Most. 283. 742. 945. Pseud. 491. 803. Rud. 1060); nam quamquam Mil. 382 libri habent: Quid sómniauisti? — Ego éloquar ss. tamen non tam cum Camerario ad metrum restituendum pro 'somniauisti' 'somniasti' scribendum quam, id quod iam Rl in adnotatione proposuit, 'ego' delendum esse Fl et Bx (cf. Fleck. Annall. 1881 p. 54) recte uidentur censuisse.

§ 4.

Saepe porro pronomen pers. subiecti loco adicitur uerbis eundi, maxime in exitu scaenarum, ubi homines pronuntiant se discessuros esse. Atque ex 105 exemplis, quae collegi, 28 ita sunt comparata, ut pronomen praeter necessitatem metricam positum

---

[1]) 'ego dicam tibi' legit Gp in Ambrosiano — cf. de cod. Ambrosiano p. 24 — in tertii post uersum 1026 uersus fine.

sit.[1]) Cuius generis haec affero exempla: Plaut. fragm. apud Charis. 197, 18 K.: Inimícus esto, dónicum ego reuénero. Capt. 251 Jam égo reuortar. Poen. 615 Jam ego istúc reuortar. Aul. 678 Jam ego illúc praecurram. Amph. 544 Jam égo sequor, ut intellegatur non esse quod Bacch. 1066 Cedo, sí necessest. — Cúra hoc. iam égo hŭc reuénero, cum Hermanno et Rl. io 'ego' deleatur. Item 'ego' seruandum est

Men. 954 Jam híc erunt. adsérua tu istunc, médice. — Immo ego <ab>ibó domúm:

sic Vetere duce cum Schwalbio in Fleck. Ann. 1872 p. 416 Bx, immo ibo domum Rl cum CD. At praeter libros 'ego' recte addidisse uidetur Btl

Andr. 850 Míhin? — Tibi ergo. — Módo <ego> introi<u>i. — Quási ego, quam dudúm, rogem:

cf. Aul. 727 ego introii. Pers. 86 ubi ego intro aduenero. nam neque Sp. ium recte scripsisse puto: 'Intró modo iui', quae collocatio prorsus est inusitata, neque intellegere me confiteor, quod Dz. ed. posuit: Egó modo intro ií.

§ 5.

Creberrime uero pronomina perss. accedunt ad uerbum 'esse', plerumque ita, ut proxime antecedant. Sunt autem 156 exempla, quorum in 23 pronomen metro non postulatur. In hunc numerum referendus est uersus ille

Adelph. 957 Nunc tu mi es (G Nunc tu mihi es EF Nc tu es mihi BC Nunc tu D) germanus pariter et animo et corpore, qui ab hominibus doctis diuersissime tractatus est. Qui uersus quomodo constituendus sit, quamquam certum iudicium facere non possum, tamen hos locos Cas. 511 Nunc tu mi amicus es in germanum modum. Pers. 582 Tum tu mi es inimicus certus. Capt. 857 Tum tu mi igitur erus es. Poen. 630 Nunc uos mihi amnes estis. Cas. 809. Men. 698. Poen. 1262 mihi conferenti hoc constat 'tu' non cum Fl. o et U. io tollendum, et 'nunc tu mihi' uerborum hunc ordinem conseruandum esse.

---

[1]) Sine 'ego' numeraui 72 exempla, ex quibus quinque tantum non habent excusationem metricam; 44 locis formae uerbi eundi (plerumque 'ibo') initium uersus efficiunt.

§ 6.

Atque etiam cum uerbo 'facere' saepe nominatiuus pronominis pers. componitur, cum et metrum et sententia eo carere possit (in 54 uersibus, quorum in 12 pronomine sine necessitate metrica). Haec autem exempla Cas. 121. Cist. II 1, 2 Hanc ego de me coniecturam domi facio. Aul. 204 ubi mentionem ego fecero de filia. Pers. 109 Qua de re ego tecum mentionem feceram, perlustranti satis dubium mihi uidetur, num uersus

Heaut. 574 Ego de me facio coniecturam: nemost meorum amicorum hodie,

recte ita ad trochaicos numeros redigatur, ut pronomen 'ego' deleatur. Neque magis Btl.io assentiri possum contra certum quendam usum sic uerba transponenti: De me ego ss.

§ 7.

Transeamus nunc ad id genus orationis, in quo *affectus* quidam uel motus animi inest; in tali enim oratione siue affirmatiua siue imperatiua siue interrogatiua fere semper pronomina perss. usurpantur, atque ut primum mentionem faciam de sermonis obsecratione aliquid orantium uel iurantium, extant huius generis 32 exempla, quorum in quattuor pronomen sine necessitate metrica positum est. Cuius generis unum exemplum requirit accuratiorem disceptationem:

Andr. 289 Quod ego te per hanc dexteram oro et ingenium tuom,

sic libri, nisi quod CP 'oro' omittunt. Atque pro 'ingenium' quin 'genium' Donato duce recte substituerit Btl, non est dubium, cf. Hor. Ep. I 7, 94 s. Quod te per genium dextramque deosque penatis Obsecro. Tibull. IV 5, 7 s. per té dulcíssima furta Perque tuos oculos per geniumque rogo. Idem uitium ab eodem sublatum est Capt. 977 Philocrates, per tuom te ingenium óbsecro. Eo maiorem dubitationem habet prior uersus pars. Atque scripsit Sp: Quod hánc per ego te déxteram et g. t., item O. Brugmann in Fleck. Ann. CXIII (1876) p. 420 s., nisi quod pro 'dexteram' proponit 'dextram oro', Rein p. 4 'Quod pér ego te dextram hánc oro, quod Dz. ed. in praef. p. XIX commendans 'nunc' ex Eugraphio assumpto talem uersum constituit: Quod pér ego te hanc nunc déxtram oro. Ad huiusmodi orationem et collocationem pro-

nominum cf. Men. 990 per ego uobis deos atque homines dico. Poen. 1387 per ego te tua genua obsecro. Andr. 834 per ego te deos oro (cf. Liu. XXIII 9). Rud. 627 per ego haec genua te obtestor. Enn. trag. fr. 2 per ego deum sublimas subices (Ouid. Fast. II 841 Per tibi ego hunc iuro cruorem); Andr. 538 per té deos oro. Bacch. 905 per te, ere, obsecro Deos inmortales (Tibull. I 5, 7 per té furtiui foedera lecti . . . quaeso. IV 5, 7 uide supra).[1]) Quod Dz. l. s. s. 'per' ictu acui solere dicit, refellitur his uersibus: Amph. 923. Capt. 727. 977. Trin. 520. Andr. 538 (Tibull. I 5, 7. IV 5, 7). Equidem ut U.io cum ueteribus editionibus scribenti 'Quod ego per hanc te dextram oro' ss. adstipuler, hac adducor ratione. In omnibus illis uersibus extant enuntiata primaria, quae dicuntur; at in Andriae uersu, de quo agitur, praecedit pronomen relatiuum 'quod'. Cum pronominibus autem relatiuis personalia ita coniungi solent, ut nullum intercedat aliud uocabulum, id quod in Part. II § 6 demonstrabo, cf. Hec. 338 Quod te, Aesculapi, et te, Salus, nequid sit huius oro. Acci. fr. I 208, 555 quod te obsecro, aspernabilem Ne haec taetritudo mea me inculta faxit. Verg. Aen. II 140 s. quod te per superos . . . oro. Hor. Ep. I 7, 94 quod te per genium dextramque deosque penatis Obsecro et obtestor.

§ 8.

Sequitur oratio **affirmantium** aliquid cum grauitate quadam adiectis persaepe particulis 'hercle, pol, ne'.[2]) atque in talibus dictionibus pronomen pers., quod est subiectum satis raro deest (pronomen inuenitur in 391 uersibus, quorum in 69 saluo metro omitti potest). Itaque

Amph. 672. Numquam edepol tu mihi diuini quicquam creduis post hunc diem ss.

LG ad metrum restituendum non recte cum Weisio 'edepol tu' delere maluerunt quam cum Bothio et Fl.o 'quicquam', quod

[1]) Usitatum ordinem uerborum habes Amph. 923 Per déxteram tuam te, 'Alcumena, oro óbsecro. Capt. 244 nunc te oro . . . per mei te erga bonitatem patris. 727 Per dĕos atque homines égo te obtestor.

[2]) De collocatione harum particularum, quae fere semper arte cum pronominibus perss. componuntur, agam in Part. II § 8a.

deesse posse docet Bacch. 504 s. Nam míhi diuini númquam quisquam créduat. Deinde de uersu Heaut. 678, qui in A hanc habet formam:

Retraham hercle opinor idem ad me ego illud hodie fugitiuom argentum tamen,

a plerisque autem secundum recensionem Calliopianam sic scribitur: Retraham hércle opinor ád me idem illud f. a. t., U. io ita adsentior, ut 'ego' et 'hodie' uerba seruanda esse censeam, quae saepissime in talibus sententiis inueniuntur, cf. Capt. 649 Ut quidem *hercle* in medium *ego hodie* processerim. Mil. 581 Numquam *hercle* ex ista nassa *ego hodie* escam petam. Adelph. 551 Numquam *hercle hodie ego* istuc committam tibi. Amph. 348. 357. 583. 589. 1030. Asin. 901. Aul. 573. Bacch. 232. 241. 766. 975. 1036. Capt. 854. Cas. 285. 363. 401. 486. Curc. 689. 726 s. Mil. 814. Most. 427. 1067. Pers. 140. 457. 480. Pseud. 223 s. 413. 518. 614. 868. 881 s. 946. Rud. 800. 1004. 1118. 1354. Vid. fr. V 14. Adelph. 587. Andr. 866 s. Eun. 803. Titin. fr. II 144, 76 s. Facillime autem ea quam praebet A uersus forma ad iustos numeros redigitur 'illud' uocabulo deleto: Retraham hércle opinor ídem ăd me argentum ego hodie fugitiuom tamen.

§ 9.

Atque etiam si quis quid pollicetur, creberrime nominatiuus pronominis pers. ponitur (in 98 uersibus), quod in quarta parte exemplorum saluo metro tolli potest. Cuius generis haec adfero exempla: Ego istuc curabo Amph. 949. Asin. 827. Heaut. 593. ego hic curabo Bacch. 227. Meo ego id in loco curabo Pers. 843. Nos curabimus Poen. 593, ut intellegatur, quam dubia sit Rl.ii Brixiique ratio Men. 897

Ita ego illum cum cúra mágna cúrabó tibi

'ego' delentium. Neque licet cum Seyfferto sic uerba transponere: Ita illum ego, quod ab usu Plautino et Terentiano abhorrere infra (II § 4) euincam. Fortasse uersus ita sanandus est, ut pro 'illum' substituatur 'eum'.

§ 10.

Idem cadere in minitantium sermonem 139 fere exemplis demonstratur, ex quibus 46 pron. pers. sine necessitate metrica praebent, ut appareat

Bacch. 364. Si eró reprehensus, mácto ego illum infortúnio,

Rl.ium sine causa cum Bothio 'ego' sustulisse, cf. Amph. fr. I (LG) At ego te certo cruciatu mactabo. Curc. 537 Non edepol ego nunc mediocri macto te infortunio. Nou. fr. II 260, 39 macta tu illanc infortunio.

§ 11.

In enuntiatis imperatiuis uel iussiuis persaepe pronomen 'tu' adhibetur, maxime coniunctum cum 'quin' aut 'proin' particulis. Huius usus extant 243 exempla, de quibus 67 praebent pronomen sine necessitate metrica. In hoc numero habeo etiam

Pers. 154 ss. . . . . cape
Tunicam átque zonam, et chlámydem adferto et caúsiam . . .
. . . . Et tu gnatám tuam
Ornátam adduce . . . .

Scripsi 'Et tu gnatam tuam' ex Camerarii coniectura, qua librorum scriptura 'et tu tuam gnatam tamen' facillime uidetur expediri. neque opus est longius a uerbis traditis recedere, ut fecit Rl, qui auctore Bothio scribit 'Tum gnatam tuam'. Quod autem 'tu' hoc loco ponitur, quamquam Toxilus loquitur ad eundem Saturionem, ad quem proxime antecedentia uerba dixerat, saepius occurrit, cf. Rud. 582 Tu uel suda uel peri algu uel *tu* aegrota uel uale. Hor. Carm. I 9, 15 s. nec dulces amores Sperne puer neque *tu* choreas. Men. 960 Neque ego insanio neque pugnas nequo *ego* litis coepio (uide p. 72). Neque dubium est, quin Truc. 535, ubi libri habent:

Hoc quidem hercles (B hercle si CD) ingratumst donum, cedo tu mihi istam, puere, per uiam,

emendatio non possit ita institui, ut uoluit Schoell, qui scribit 'Hoc quidem si hercle ingratumst donum, cedo mi, puere, perulam'. Nam, ut alia omittam, et 'hercle' uocis collocatio abhorret ab usu Plautino, qui potius requirit 'Hoc quidem hercle si', et 'tu' illud defenditur his locis: Bacch. 748 Cédo tu ceram ac línum actutum.

Epid. 722 cédo tu, ut exoluám manus. Mea quidem sententia uersus ad suos numeros redigendus est ita, ut cum Gp.o 'hercle' scribatur et 'donum' cum Bothio deleatur; nam 'puere' formam uere Plautinam siue dittographia, quam dicunt, ortam esse mihi persuadere non possum. Denique de Afranii uersu 236 'tene tu: in medio némo est. magnificé uolo', quidquid statuendum est — equidem satis habeo haec exempla afferre: Stich. 762 Tene tu hóc, educe. 763 tene tu. ínterim ss. Cist. IV 2, 105 téne tu cistellám tibi —, hoc quidem mihi constat 'teneto' illud Ritschelianum esse reiciendum, quoniam semper in hoc genere orationis dicitur 'tene', numquam 'teneto'.

§ 12.

Longe maximus est numerus eorum uersuum, ubi pronomina 'ego, tu', quamquam accentu logico carent, extant in interrogationibus siue simplicibus siue cum affectu quodam pronuntiatis. atque solo orationis genere effici, ut pronomina perss. adhibeantur, cognosci potest cum e permagno numero exemplorum huc spectantium (968), tum e multis locis, ubi pronomen structura uersus non postulatur; qui numerus circiter tertiam partem omnium exemplorum efficit. Sed e toto hoc genere perlustremus primum *interrogationes simplices* (in 458 uerss.).

Bacch. 856 libri habent: Dixin tibi ego illum inuenturum te qualis siet; quae uerba Rl Hermanno obsecutus ita ad senarii numeros reuocanda esse putauit, ut deleret 'ego illum' uocabula; sed comparanti hos locos Cist. fr. Ambr. 28 ed. Mai. Díxin égo ĭstaec óbsecro? Men. 375 Díxin égo ĭstaec híc solére fieri? (in utroque uersu 'ego' saluo metro omitti potest.) Eun. 1093. Dixin ego in hoc esse uobis Atticam elegantiam? non erit dubium, quin 'ego' seruandum esse Fl recte putauerit. Quamquam ne huius quidem ratio 'Dixin tibi ego illum te inuenturum quali' sit' scribentis omnem scrupulum tollit. Nam et uerborum collocatio 'tibi ego' satis abhorret ab usu, ut infra docebimus, neque 'siet' formam mutare audeo. Itaque hanc proposuerim uersus formam: Dixín ego ĭllum inuentúrum te qualís siet.

Poen. 343. Quíd ais tu? quando ílli apud me mecum caput et corpus copulas.

Sic Pall., a quibus A modo in exitu uersus discrepat, sed de eius scriptura non satis constat. Atque LG e Palatinorum scriptura profecti trochaicum septenarium ita effecerunt, ut 'ego' omitterent, id quod ne recte non fecerint, uehementer uereor. Nam cum in priore uersus parte libri consentiant, dissentiant autem in posteriore, in hac potius uitium latere putandum est. Quod quomodo tollendum sit, equidem coniectura non assequor; hoc quidem certum est, Ambrosiani scripturam spectare ad eam uersus formam, quae septenarii modum non euadat ut Palatinorum scriptura. Neque assentiri possum eisdem, quod Poen. 985 Quid aís tu? écquid commeministi Punice? 'tu' post 'ecquid' collocauerunt ad hiatum tollendum, qui si tollendus est, cogitauerim potius de 'nam' (cf. Poen. 619) uel de altero 'tu' post 'ecquid' inserendo, cf. Men. 163 Sed quid ais? ecquid tu de odore possis . . . facere coniecturam? Merc. 390 Sed quid ais? ecquam tu aduexti ss.

Falso etiam Geppertum Cas. 495 Quin tú suspendis té? Nĕmpe tute díxeras ss. — nimirum ut 'nempe' illud pyrrhichium uitaret, quode dubitari non potest — scripsisse 'Quin té suspendis?' plurimis (45) huius generis demonstrari potest exemplis, ex quibus satis magnis numerus (27) talis est, ut 'tu' saluo metro omitti possit. Praeter Men. 912. Pseud. 350 (Quín tu te suspéndis?) locos simillimos ei, de quo modo egimus, haec affero exempla Curc. 611 s. Quin tu is in malam crucem cum boleis, cum bulbis? 183 Quin tu is dormitum? Men. 916 Quín tu is in malám crucem? Rud. 518. Quin tu hinc is a me in maxumam malam crucem? 122. Quin tu in paludem is ss. Pseud. 891. Quin tu is accubitum? Epid. 303 et Most. 815 Quin tu is intro?, ut intellegatur temere Rl.ium Pers. 672 uerba in libris secundum usum Plautinum recte collocata sic transposuisse: Quin tu is intro ss. Eiusdem ratio

Stich. 517. 'In hunc diém sed sátin ego técum pácificátus sum, 'Antipho?

'satine' pro 'satin ego' scribentis, quamquam placuit Fl.o et G.o, mihi quidem non probatur hos locos conferenti: Satin ego Epid. 634. Poen. 1299. Trin. 1071. Bacch. 509. 1202. Satin. tu Amph. 604. Merc. 682. Trin. 454. Pers. 23; nam talem proceleusmaticum Plautum non omnino uitauisse docuit nuper Guil. Abraham in

utilissimo libello qui inscribitur Studia Plautina (Lips. 1884) p. 228. Quamquam non hoc dico Rl.ii scripturam prorsus ab usu abhorrere (cf. Men. 736. 945. Amph. 578), id quod dicendum est de Muelleri coniecturis (Pros. p. 321): satin tecum ego sum, satin sum tecum ego, satine tecum ego.

§ 13.

Item in interrogationibus dubitatiuis pronomen pers. poni solet (131 uu.), cuius generis sunt creberrimae illae formulae: quid ego agam? quid ego faciam? quid ego dicam? (Pro coniunctiuo dubitatiuo in Bacch. 1168. Curc. 132. Most. 368. Eun. 434. 532 indicatiuus usurpatur.) Neque minus frequens pronominis usus in eis est interrogationibus dubitatiuis, cum quis alteri respondens uerbum finitum repetit. cf. Heaut. 585 s. Iube hunc *Abire* hinc aliquo. — Quo ego hinc *abeam*? Aul. 81 s. 638 s. 829. Capt. 839. Men. 299. Mil. 496. 1120. Most. 556. Pseud. 651 s. 916 s. 1226. Andr. 384. 894. Eun. 191. 650 s. 797 s. Heaut. 529. Phorm. 259 s. 685. 996 s. quare

Men. 622 s. . . . . Illúc *redi*. —
Quó ego *redeam*? — Equidem ád phrygionem cénseo. ei, pallám refer;

'ego' cum libris contra Rl.ium certe tenendum est, siue proceleusmaticus in altero pede tolerandus siue cum Muellero (Pros. p. 630), cui adstipulatur Bx, 'Ad phrygionem equidem' scribendum est. Similis locus est

Pseud. 484 ss. . . . . Ecquas uiginti minas
Paritas ut a me *auferas*? — Abs te ego *auferam*?

ubi non cum Rl.io 'ego' delendum, sed cum Camerario, quem secuti sunt Fl, Mueller (Pros. p. 226), Lor, uerba sic sunt transponenda: auferas a me. Eadem est ratio uersus

Andr. 894 Tamén, Simo, *audi*. — Ego *aúdiam*? quid ego *aúdiam*?

sic enim habent omnes libri, uisi quod in AD alterum 'ego' a correctore additum est, quod a recentioribus non recte omitti uidetur.

§ 14.

Etiam frequentior usus est pronominis in interrogationibus mirantium (225 locis). atque in hoc genere plerumque 'egon'

et 'tun' formae usurpantur. Hoc loco iudicium faciendum est de Capt. 571 s. Té negas ⌣ Týndarum esse. — Négo inquam. —
Tun te Phílocratem
'Esse ais? — Ego inquam. — Túne huic credis? — Plús quidem quám tibi aút mihi.

Nam quod ad complendum u. 571 'Té negas<tu>' cum Ussingio Bx scripsit, discrepat cum usu poetae, qui cum aut 'tu negas?' (Amph. 434. Men. 822. Andr. 909) aut 'tun negas?' (Amph. 758. Men. 630) dicere soleat, uersus initium sic constituendum esse uidetur: 'Tu' uel 'Tun negas<te>' ss. Alterum uersum satis uiolenter Bx tractauit; nam 'aut mihi' uerbis deletis scripsit '<Aio> ego, inquam'; sed semper 'ego aio' collocari uidetur. At idem rectissime emendauit

Men. 463. Sed quid ego uideo? Menaechmus (libri: Menaechmum) <cum> corona exit foras:

ubi quod Rl scripsit 'ego <hic> uideo Menaechmum?' prorsus abhorret ab usu. Nam aut dicit Plautus 'quid ego *uideo*?' Amph. 781. Men. 1062. Mil. 1281. Poen. 1296. Pseud. 1286. — Rud. 333. 450. quid ego (ex te) *audio*? Amph. 722. Poen. 1046. Andr. 465. — Aul. 734. 796. 822. Epid. 44. 246. Trin. 1080. Men. 1070. Most. 364. Pseud. 347. Rud. 739. Mil. 289. Truc. 382. — Asin. 229. Mil. 1012. Eun. 1060. Hec. 453. quid ego *adspicio*? Men. 1001. Poen. 1122, aut '*Video* ego hunc seruom meum? Aul. 813. Videon ego Telestidem? Epid. 635. Sed uideon ego Pamphilippum cum fratre Epignomo? Stich. 582. uideon ego Getam Phorm. 177. Sed uideon ego Philotium Hec. 81. Andrium ego Critonem uideo? Andr. 906. 'Erumne ego *adspició* meum? Aul. 812. Epidicumne ego conspicor Epid. 4. cf. Bacch. 1104 sed quem uideo. Pseud. 592. Sed hic quem uideo? Eun. 724. Sed uideon Chremem. Heaut. 405. Videon Cliniam an non? Curc. 274 quem conspicio?

§ 15.

Porro in interrogationibus indignantium pronominis pers. subiecti loco positi extant 135 fere exempla, ex quibus haec affero: Asin. 810 egon haec ut patiar aut taceam? Aul. 690 Bacch. 375. 637 s. (cf. libros, a quorum memoria Rl falso recessit)

Mil. 963. Pseud. 516. Rud. 1244. Trin. 378. Truc. 758. (egone Loman. 'ego' libri) Heaut. 784. Phorm. 304. Acc. trag. fr. 227; ego ut: Andr. 263. 618. Eun. 771. — Asin. 884 s. Egon ut non domo uxori meae Subrupiam in deliciis pallam ss. Bacch. 196 s. Truc. 441 (bis). Apparere iam credo

Heaut. 1050. Sine te exorent (AF[1] exorem cett). Egon
(A Egone cett.) mea bona ut dem Bacchidi
dono sciens?

uix posse cogitari cum editoribus plerisque Bembini scripturam 'exorent' amplexis ad metrum restituendum de 'egon' uoce delenda, sed hunc locum esse in eis numerandum, ubi recensio Calliopiana uerum seruauerit. Neque facere possum, quin uersus Trin. 750 scripturam Ritschelianam ueram esse putem:

Ut égo nunc (SEDNUNCEGO A Sed ut ego nunc cett.) adulescénti
thensaurum índicem?

nam hoc uno loco 'ego' pronomen 'ut' particulam sequitur, quamquam quomodo uersus sanandus sit, non habeo.

PARS II.

De collocatione pronominum personalium.

---

§ 1.

Nominatiuum pronominis personalis saepe initio uersuum (700 exempla numero) stare ex eius notione facile intellegitur. Atque etiam casus obliqui in principio uersuum (400) inueniuntur, maxime 'me' et 'te' (in 242 uu.). — In extrema uersuum sede crebrius casus obliqui occurrunt quam nominatiuus, qui extat solis 28 locis; casus obliqui exitum uersus efficiunt cc. 1200 locis, plerumque datiui 'mihi, tibi, sibi' (in 1068 uu.), quos scaenici in paenultima uersus sede, quantum potuerunt, uitasse uidentur.

§ 2.

Plautum quidem in collocandis binis pronominibus personalibus, quae in uno enuntiato coniunguntur, certas leges obseruasse post Seyffertum, qui Phil. XXV p. 459 ss. de 'egomet, tute' cum similibus formis pronominis personalis coniunctis egit, Mahler libello suo demonstrauit; quas leges exemplis Terentianis Rein pp. 3—6 et 15 illustrauit. Sed quamquam meis quoque obseruationibus normae a Mahlero constitutae comprobantur, tamen et Mahlerum et Reinium in quibusdam rebus errauisse opinor. Ille enim normis suis nimis seuere poetam constringere uult, quem nonnunquam sine causa perspicua ab usu recessisse apparet, omnesque uersus, qui legibus suis obstant, p. 49 ss. aut artificiose excusat aut contra codicum consensum mutat. Quod uitium quamquam Rein perspexit, tamen ne ipse quidem semper uitauit. Quare mihi liceat pauca de eis uersibus disserere, qui ab utroque male tractati esse mihi uidentur.

Atque nominatiuum et accusatiuum, qui est casus subiecti in acc. c. inf., ante ceteros casus pronominis pers. poni certo usu confirmatur. Sed quod Mahler dicit datiuum nominatiuo et accusatiuo postponi et praecedere ceteris casibus ex praepositione pendentibus, paucis id exemplis illustratur, multo pluribus refellitur, quae ille fere semper artificiosius excusare conatur. Omnia autem praecepta grammatica infringi sermonis ui naturali, ut ita dicam, nemo est qui neget; quare Mahlero concedendum est usitatum ordinem pronominum inuerti, si alterum accentu logico efferatur: id enim priorem sedem occupare oportet. Sed hanc excusationem nimis longe patere uult Mahler et saepe sententiae uim prorsus uiolat, quod paucis exemplis iam demonstrabo, cum de omnibus hic agere et temporis et loci ratio prohibeat.

Falsis rationibus, uelut accentu logico et sequenti uocatiuo, Mahler excusat multos locos, ubi poeta certum usum secutus a legibus recessit; quod cadit in uersum Aul. 45 *Tíbi egó* rationem réddam, stimulorúm seges? In talibus enim indignantium uel mirantium interrogationibus datiuus ponitur ante nominatiuum;[1] cf. Trin. 515 Tibi egó rationem réddam (cf. quae de hoc uersu dixi p. 43). Aul. 760. Bacch. 856 (cf. de hoc uersu a Mahlero non enotato p. 11). Capt. 611. Men. 683. Merc. 290. Mil. 55 (et Eun. 822). 627. 939. Most. 16. Pseud. 318. 626. 1155. Stich. 132. Truc. 266. Titin. fr. II 145, 81 s. Andr. 618. Eun. 496. Heaut. 920. Andr. 762 Tibi égo dico an non? sic BCEP, Fl, Sp, Dz. ed. Tibi dico ego DG (ut uidetur), Btl, U. sed semper 'tibi ego dico' (uel 'dicam') coniungitur, cf. Curc. 516. Mil. 55. 217. 434. Pseud. 227. 243. Eun. 496. Trin. 518 Arcáno tibi ego hoc díco. Neque melius perspexit Mahl. illud genus interrogationum, quibus insunt substantiua uerbalia, quae dicunt, ubi datiuus pronominis personalis semper pronomen 'quid' subsequitur et antecedit cetera pronomina (personalia, pronomina et aduerbia demonstratiua), uelut Aul. 423 Sed quíd *tibi nos* táctiost? (quam collocationem Mahl. p. 55 sequenti uocatiuo excusat); cf. Aul. 744

[1]) Ceterum 'tibi ego' coniuncta saepius in sermone affirmatiuo occurrunt: Aul. 49. Cas. 345. Curc. 516. Mil. 217. 434. 1022. 1213. Most. 804. Pers. 614. Pseud. 227. 243. Rud. 581. 947. Trin. 518.

Quíd tibi ergo meám me inuito táctiost? Cas. 302 et Curc. 626 Quid tibi istunc tactiost? Most. 34. Amph. 519. Asin. 920. Most. 6. 377. Poen. 1308. Rud. 502. Trin. 709. Truc. 511. 622 (bis). 623. Caecil. fr. II 45, 62. Repugnant autem huic usui, quantum uideo, duo uersus, ubi datiuus non subsequitur pronomen 'quid': Men. 1016 Quíd me uobis táctiost? — apparet Plautum metri causa, ad spondeum iambi loco uitandum, sic uerba collocasse — et Eun. 671, qui ab edd. cum A sic scribitur: Quĭd hŭc tíbi reditiost? cett. codd. 'tibi' omiserunt; sed solus Don., ut saepius, uerum seruat: Quid tíbi hŭc reditiost? Sed etiam mutauit Mahler usu Plautino non perspecto uerba poetae, uelut Capt. 236 Nunc út *mihi té* uolo esse aútumo; uolo te mihi Mahl. p. 31. sed 'te uolo' coniungi solere docuit Kellerhoff p. 80 s. de toto hoc loco cf. quae disputauit Sp in Phil. XXXVII p. 431.

Alios locos Mahl. p. 49 ss. et Rein excusant accentu logico, ad quem saepe ictus accedat, cum poeta etiam aliis locis, quos quidem Mahl. non respexit, eodem modo a norma recedere soleat. Quo in numero referendi sunt hi uersus: 1) Cist. III 15 nil *mecum tibi*; sed 'mecum tibi' est sollemnis collocatio in exitu uersus, cf. Curc. 688. Men. 369. Stich. 333. Adelph. 801. Heaut. 742. Phorm. 421. — 2) Mil. 32 *Mihi te* narrare (Mahl. p. 48), sed cf. Merc. 482 Tibi me narrasse; Rud. 947 tibi ego uolo narrare (quam collocationem Mahl. p. 56 antecedenti interiectione 'eho' excusat). — Contra codd. mutari uult Mahler: 3) Most. 804 Dó *tibi ego* operam. Do ego tibi Mahl. p. 13. sed cf. Pers. 614 Dó tibi ego operam; sic Rl recte cum A. 'ego tibi' cett., quos Mahl. sequitur. Mil. 1022 Patere atque asta: tibi ego hanc do operam; quam collocationem Mahl. p. 56 antecedenti imperatiuo excusat. Eodem modo Rein mutat: 4) Turpil. fr. II 87, 18 Pudét pigetque *meí me* (me mei Rein p. 24); cum apud eiusmodi uerba impersonalia saepius inueniatur genitiuus ante accusatiuum collocatus, quae exempla minime sunt mutanda. cf. Eun. 802 Miseret *tui me.* Enn. fr. I 21, 45 *tui me* miseret. Amph. 503 (distaedet). Asin. 933 (pudet).

Denique nonnullis locis uis sententiae efficit, ut ordo pronominum inuertatur, uelut Capt. 210 Únum exorare *uos* sinite *nos*; ubi 'uos' cum exorandi, 'nos' cum sinendi uerbo constructum esse

apparet; pronomina inter se transponi iubet Mahl. p. 30. idem male excusat p. 56 Pseud. 1149 hoc *tibi* erus *me* iussit ferre; nam 'tibi' et 'me' ad diuersa uerba, 'ferre' et 'iussit', sunt referenda; quod idem accidit in u. 982 'Erus meus *tibi mé* salutem múltam uoluit dícere; ubi Mahl. p. 32 'me tibi' proponit.

§ 3.

Jam uenio ad ea, quae mihi de collocatione pronominis possessiui indagasse uideor. Atque in eodem enuntiato si pronomen pers. cum pronomine poss. coniungitur (in cc. 260 uu.), fere semper nulla alia uoce intercedente nominatiuus pronominis pers. antecedit possessiuum (in 97 uu.), casus obliqui sequuntur (in 160 uu.); sin accusatiuus pronominis pers. est subiectum in acc. c. inf., aut ante aut post pronomen poss. inuenitur. Pronomina autem perss. et poss. ut crebro proxime coniungantur, fit alliterationis causa (cf. nos nostrum, meum mihi).

a. nominatiuus (et accusatiuus subiecti) antecedit possess.

Ab hoc usu iam a Reinio in comoediis Terentianis obseruato non receditur, nisi aut pron. poss. habet accentum logicum (Bacch. 599. Capt. 399. Men. 869. Mil. 1352. Most. 1078. Pers. 537. 747. 843. Pseud. 344. 1203. Rud. 615. Trin. 59. Truc. 711. Adelph. 398) aut propter metricam rationem (Cist. I 2, 14. Epid. 594. Adelph. 712). Omnino non huc referendos esse apparet hos uersus: 'mea tu' Rud. 463. Adelph. 289. Eun. 664. his enim locis 'tu' pro nomine proprio usurpatum substantiui uim habet; cf. Most. 346 et Pers. 764, ubi 'tu' omittitur. Neque uero est dubium, quin

Mil. 157 Víderitis aliénum, *ego uostra* fáciam latera lórea

cum Rl.io praeferenda sit Palatinorum lectio 'ego uostra' Ambrosiani scripturae, quam amplexus est Bx, 'uestra ego' (cf. Pseud. 145. Adelph. 165), et

Adelph. 749 Ita mé di ament, ut uídeo *ego tuam* inéptiam

recte secutus sit Dz codices ADG et Don., ubi codicum BCEFP collocatio a Fl.o et U.io probata etiam propterea offendit, quia pronomen subiecti loco positum, si *post* uerbum collocatur, alia uoce dirimi non solet (cf. § 10). Bacch. autem 381

Túa infámiá fecísti gérulifígulos flágiti

hiatus, qui intercedit inter 'Tua' et 'infamia' uocabula, si non est

tolerandus, non ita ut Rl in editione uoluit, 'tu' pronomine post 'Tua' inserto potest tolli, neque

Merc. 191 Quía negotiósi eramus *nós nostris* negótiis

debuit G cum Bothio et Rl.io 'nostris nos' edere (cf. Aul. 361 nos nostras aedis. Mil. 431 nos nostri. Stich. 694 et Phorm. 722 nos nostro). Mil. denique 1117

Qui pótius quam ut tute ádeas, *tuam* rem *túte* agas

dubito, utrum 'tute tuam rem' cum Seyff. Phil. XXV p. 461 scribendum an librorum scriptura retinenda sit, quam excusari posse neminem fugit.

b. casus obliqui pronominum perss., si cum possessiuis artius coniuncta sunt, postponi solent.

Rein quidem p. 43 contendit, sed minime probauit accusatiuum pronominis pers. praemitti casibus obliquis pronominum poss., id quod, ut dixi p. 19, pertinet ad eos solos accusatiuos, qui subiecti locum in acc. c inf. obtinent. Nolo eius sententiam ita refellere, ut singulos eius errores persequar: hoc dico eam, quam supra constitui, normam 160 fere exemplis Plautinis Terentianisque niti atque paucos modo extare locos, qui ab ea abhorreant. Quorum pars eo excusatur, quod casus obliquus pronominis pers. ui sententiae elatus antecedit, uelut Capt. 316 Quam *tu filium tuom*, tam *me meus pater* desiderat (chiasmus!). eadem ratio est uersuum Most. 50. Stich. 740 s. Truc. 387 s. Atil. fr. II 32, 1. in altera parte pronomen pers. antecedit attractum alia uoce, uelut pronomine interrogatiuo: Aul. 744 Quid tibi meam me inuito tactiost? (quo de usu disputaui p. 17 s.). Mil. 1087. Pers. 12. Rud. 442. Trin. 713. Andr. 272. Eun. 1058; uel pronomine personali, cf. Eun. 886 Ego mé tuae comméndo et committó fide. Stich. 547 'Ego tibi meam fíliam, bene quícum cubitarés, dedi; quamquam hic nescio an recte Rl scripserit: Ego meám tibi; cf. Trin. 1156 Filiam meam tibi desponsam esse audio. Aul. 228 si filiam locassim meam tibi. Andr. 635. Asin. 610. Denique metricam excusationem habent Rud. 696. Trin. 140. At non habeo quo modo excusem Asin. 112 s.

Nequíd nocere póssit, quom <tu> *mihi tua*
Orátione omnem ánimum ostendistí tuom

et 594 Mater supremam *mihí tua* dixít, domum ire iússit; atque

ut hic iam Lomann et Fl 'tua mihi' scripserunt, cf. Cas. 224 *tua mihi* odiosa est amatio; 'tua mihi': Merc. 157. Mil. 800. Pers. 328, ita ego priore loco 'quóm tu tǔa mihi' proposuerim, praesertim cum datiui pronominum perss. in exitu uersuum collocari soleant. Quae cum ita sint, rectissime se habet librorum scriptura

Capt. 977 Philocrates, per *tǔom te* genium óbsecro, exi: té uolo:

ubi Muellero, Pros. p. 549 hiatus uitandi causa 'te tuom' conicienti Bx non debuit obsequi; cf. u. 442 Haec per dexteram tuam te dextera retinens manu Obsecro. Amph. 923 Per dexteram tuam te, Alcumena, oro obsecro, atque Poen. 1387 e codd. scriptura 'per ego te tua te génua oro óbsecro' non 'per ego te tua gen.' ss., sed 'pér ego *túa te* gen.' ss. restituendum est. Neque

Rud. 1075 Sí ille te conprímere solitust, híc *noster nos* nón solet, —

sic libros habere ex Parei silentio colligendum uidetur — licet cum Fl 'nos noster' uerba transponere, cf. Heaut. 389 nostra nos. Poen. autem 1234

Etiám meae latránt canes? — At tu hércle adludiáto

(sic A, me meae latrant cett.) si ueram emendandi rationem inierunt LG, non tam 'me meae adlatrant' quam 'meae me adl.' scribendum est et

Trin. 1155 Dĕos uoló consília uóstra récte uórtere

ad uersum redintegrandum 'uobis' Hermanno auctore a Rl. io et Bx.io ante 'uostra' insertum potius post hanc uocem inserendum est, cf. Rud. 1176 Volup est, quom istuc ex pietate uostra uobis contigit; item si uersus

Truc. 821 Lóquere filiám meam quis íntegram stupráuerit

ita ut uult Schoell explendus est, rectius ponitur 'meam <mihi>' quam '<mihi> meam', cf. Cist I 1, 90 Neque pudicitiam meam mihi alius quisquam inminuit. Denique

Hec. 247 Phidíppe, etsi ego *meis me* (BCEFP, Fl, U. MEIS A me meis DG) omnibus scio (SCIOME A) esse ádprime obsequéntem;

uereor, ne non recte Dz. ed. DG secutis sit cum Maduigio 'etsi' delens; mihi quidem Calliopianorum librorum scriptura uerissima uidetur, cf. Adelph. 879 Ego quoque a meis me amari et magni fieri postulo. Capt. 181 meis me addicam legibus.

§ 4.

De pronominum personalium cum demonstratiuis coniunctione.

Pronomina perss. si cum demonstratiuis pronominibus uel aduerbiis componuntur, quod fit in 2260 uersibus, nominatiuus (et accusatiuus subiecti) pronominis personalis antecedit demonstratiuum, casus obliqui sequuntur. Sin autem demonstratiuum cum pronomine pers. coniunctum initium enuntiati uel uersus efficit, demonstratiuum antecedere solet etiam nominatiuum pronominis personalis (100 locis).[1])

a. nominatiuus pronominis pers. antecedit

α. pronomina demonstratiua.

Huc spectant 800 uu. Ex iis, qui repugnant locis fere 30, 14 eo excusantur, quod pronomen demonstr. ui sententiae effertur; 9 uu. habent metricam excusationem: Amph. 601. Asin. 45. Cas. 332. Mil. 1159. Pseud. 586. Truc. 944. Adelph. 829. Pacuu. I 105, 228. Trag. fr. inc. I 256, 142 Habeo ístam ego perterrícrepam; ubi ordo legitimus mutatus est propter metrum anapaesticum; 'istam ego' libri; Hábeo istanc ego pérterricrepam Rib. de reliquis uersibus iam agam. Atque uerus ordo in libris traditus est:

Asin. 123 Nam *ego illud* argentum tám paratum fílio; ubi 'illúc' cum Bothio et Bx.io scribendum, non 'illud ego' cum LG transponendum est, qua collocatione simul contra usum 'ego' a coniunctione 'nam' auellitur (uide § 7).[2])

Curc. 493 Et núnc idem dico. — Et commeminísse ego haec uolám te;

ubi quidquid de medii uersus emendatione statuas, neque cum

[1]) Huius generis est Cist. III 19 s. 'Ibo: *hanc ego* tétulero intra límen. — Abiit, ábstulit Mulierem; de cuius uersus emendatione utcunque iudices, hoc constat a uerbis 'hanc ego' initium enuntiati faciendum esse, cf. eiusdem fabulae II 1, 2 = Cas. 121 Hanc ego de me coniecturam domi facio. Pers. 455 Hanc ego rem exorsus sum facete et callide.

[2]) Quare recte emendauit Seyff. Stud. Pl. p. 20 Cist. I 2, 4 nam ego íllanc olim; nam illam ego B teste Pareo. item Mil. 1049 proponam: Nam <ego> hunc anulum; 'ego' om. libri; nam hunc anulum <ego> Rl contra usum.

Lachmanno ad Lucr. p. 389 'Sed haec commeminisse ego uolam te', neque cum G.io 'atque ego commeminisse haec uolam te' scribere licet; nam semper dicitur 'ego haec', cf. Asin. 810. Men. 326. 330. Pseud. 227. Rud. 627. Truc. 312.

Epid. 363 Mi adémpsit orcus. — Núnc *ego hanc* astútiam instítui;

Pers. 306 Propera, ábi domum. — Núnc *ego huic* graphicé facetus fíam.

Horum etiam uersuum emendatio ita est instítuenda, ut 'nunc ego hanc', 'nunc ego huic' uerborum ordo tralaticius retineatur, id quod fefellit G.ium in priore cum Pylade 'astutiam hanc' et Rl.ium in altero cum Bothio 'huic ego' scribentes. cf. Pseud. 960 nunc ego hac. Eun. 144 Nunc ego eam. Bacch. 530 Nunc ego illam. Pseud. 1114 et Cas. 455 Núnc ego ĭllúm, ubi Gp temere mutauit 'Nunc illum ego'. Most. 1074 Núnc ego ĭlle húc ueniát uelím (ubi Rl 'ille' eiecit). Aul. 165 Núnc ego ĭstúm. Quibus exemplis confirmatur Bx.ii coniectura, qui Merc. 771 'Nunc égo uerum illud uérbum esse experiór uetus' 'ego illud uerum' restituit. Videtur autem Epid. locum Bx sanauisse 'astu' uocabulo post 'astutiam' inserto; in Persae uersu scripserim: Propera, abi domum <nunc>. — Nunc ego huic ss.

Mil. 236 Neque habet plus sapientiae quam lapis. aego mist nescio. (CD egom& istuc B ego istuc scio FZ). In extremo uersu Rl et Fl male ediderunt 'Istuc egomet scio'; apparet autem cum FZ scribendum esse 'ego istuc scio', quae formula saepius in exitu uersuum extat, cf. Asin. 869. Truc. 811. Hec. 877. Fortasse uersus sic constituendus est: . . . sapientiai (sic Muell. Pros. p. 62) quám lapis. — <'Et> ego istúc scio. cf. Men. 1094 et Rud. 1025 et multa exempla eius usus, quae collegit Seyff. Stud. Pl. p. 12 s.

Trin. 652 'Atque *istum ego* agrum tíbi relinqui ob eám rem denixe éxpeto.

Sic cum A Rl, Fl, Bx; sed legitimum pronominum ordinem seruauerunt Pall.: 'Atque ego ístum agrum tíbi relinqui ss.; accedit quod pronomen pers. 'atque' particula attrahi solet, qua de re exposui § 7. (cf. Epid. 217 atque ego illam. Mil. 288 Atque ego illi.) Eadem ratio inter A et Palatinorum recensionem intercedit

Poen. 1226 Nunc, pátrue, tu frugi bonae's. uin *hánc ego* apprehendám? — Tene.

sic A; Pall.: uin *ego hanc*, quod seruandum esse censeo, quamquam nescio, quomodo uersus conformandus sit. Inueniuntur autem 'ego hanc, ego hunc' coniuncta saepissime in fabulis latinis, uelut Mil. 1008 'Ego hanc continuo uxórem ducam ('Ego continuo uxorém hanc ducam Rl, Fl praeter necessitatem). Adelph. 312 Ut ego hánc iram in eos éuomam omnem (ego hanc iram A, U, Dz. ed. iram hanc — om. 'ego' — cett. codd., Btl, Fl). Pompon. fr. II 235, 63 Quíd futurumst, sí probe ego hanc <nunc> díscere artem atténderim? (hanc ego Rl). Pseud. 603 Iam pól ego hunc strátiotícum nuntium áduenientem próbe percútiam (hunc ego Rl; cf. § 8a et Kellerh. p. 61).

In Aul. uersu 567 Caedúndum *illum égo* condúxi (sic G cum libris), uerum seruauit unus Nonius 'Caedúndum cónduxi *égo illum*'; cf. uu. 266 Credo ego illum iam inaudiuisse. 523. 670. 815.

Praeter librorum fidem falso ab editoribus pronomen additum est: Asin. 389 Si *istóc* exemplo <*tu*> ómnibus, qui quaérunt, respondébis (sic Fl, LG cum Acidalio, quod saltem 'si tu istoc' esse debet). Capt. 716 Quia *illí* fuisti <*tú*> quam míhi fidélior (sic Fl, ad 'mihī' mensuram euitandam, praeter necessitatem). Poen. 486 Ut quísque accíderat, *eúm* necabam <*ego*> ílico (sic LG cum Muell. Pros. p. 534; nescio an recte Camerarius: 'eum necabant'). Pers. 600 Suo árbitratu. — Quíd stas? adi (abi BDcFZ habi C habit Da A·.·BIS A) <*eum*> *túte* atque ipse itidém roga (sic Rl; Bugge in Opusc. philol. ad Maduigium p. 176 probante Langeno Beitr. p. 103: adi sis tute). Mil. 798 Militi ut darem: quasique <*ei*> *ego* rei sim interpres; sic Rl in textu, etiam in eo peccans, quod 'ei rei' uerba diremit; nam ea semper et coniungi et coniuncta monosyllaba esse (qua re etiam altera Rl.ii coniectura Bx.io probata: 'égo ĕi' refellitur) recte obseruauit Seyff. Stud. Pl. p. 25 adn. 17, quem tamen 'et <ei> rei sim ego' scribentem item opinio fefellit, cf. ego ei Bacch. 1098. Cas. 161 Curc. 360.

Corruptos esse hos uersus manifestum est:

Amph. 598 Dónec Sosia *ille egomet* fécit sibi uti crédérem;

Asin. 816 Suspéndam potius mé, quam tacita *tu haec* auferas;

quorum in priore non 'illic egomet' cum Lindemanno, ut LG fecerunt, sed cum Gugeto et Fl.o 'egomet ille' scribendum est, cf. u. 861 Ego sum ille Amphitruo. Aul. 704. Pers. 595. Adelph. 866 Ego ille agrestis; in altero, ubi Fl, LG cum Weisio 'haec tu' ediderunt, eo confidentius propono 'quam tu haéc tacita aúferas', quod 'quam tu' uerba coniungi solent (uide § 7). 'tu haec' inueniuntur etiam: Curc. 323. Stich. 326. Adelph. 100. Andr. 784 An tu haec omnia? (sic cum G U, Sp, Dz. ed.; haec tu B?CEP, Btl, Fl. aha necdū D). 910. Item Pers. 153 propter 'quam' particulae rationem scribam: Ter tánto peior ípsast, *quam tu illam* (illam tu Rl cum libris) ésse uis; cf. Cas. 23 s. Tun illam ducas? hercle me suspendio, *Quam tu eius* potior fias, satiust mortuom.

Similibus causis accedentibus Bacch. 869 Iam *illórum ego* animam ambórum exsorbebo óppido; et Truc. 844 Núnc habeas, ut nánctu's. uerum *hoc égo* te multabó bolo, scribere audeo 'Iam ego illorum' et 'uerum ego hoc'; nam coniungi solent et 'iam ego' (cf. Amph. 424 iam ego hunc decipiam. Aul. 678 iam ego illuc Men. 326 iam ego haec) et 'uerum ego' (cf. § 7 et Truc. 317 Verum ego illum).

Restant Capt. 349 Né uereare: mĕo periclo *húius ego* experiór fidem, et Most. 483 Quaprópter *id uos* fáctum suspicámini? Atque in illo uersu quin Fl et Bx 'ego huius' recte scripserint, eo minus est dubium, quod uix potest credi Plautum maluisse hiatum admittere quam sollemnem ordinem (cf. exempli gratia Bacch. 597. Men. 855. Poen. 379. Andr. 943) seruare. In altero autem loco traiectio uerborum 'uos id' facillima est: cf. Amph. pr. 11 Nam *uos* quidem *id* iam scitis.

β. aduerbia demonstratiua.

In coniungendis aduerbiis demonstratiuis (quorum in numero propter similitudinem usus etiam 'nunc' aduerbium referre liceat) cum nominatiuo pronominis pers. (in 300 uu.) sollemnis ordo inuertitur secundum usum in 134 uu., ubi demonstratiuum in principio uersus uel enuntiati extat. contra usum antecedit demonstratiuum in 28 uu., ex quibus 21 (hic: Men. 214, ubi libri 'quoquitur' habent, sed 'coquetur' scribi necesse uidetur. Most. 293. Truc. 896. Adelph. 175; hinc: Truc. 386; huc: Amph. 771.

Bacch. 834. Curc. 627; ita: Asin. 505. Pseud. 149; nunc: Aul. 133. Bacch. 857 et Merc. 712. — cf. Kellerh. p. 55 — Mil. 390. Pers. 606. Trin. 83. 125. Adelph. 701. Eun. 64. 70. 369) habent metricam excusationem, in 2 uu. demonstratiuum ui sententiae elatum praecedit; nullam excusationem habent Most. 393, ubi Rl fortasse recte uerba sic transposuit: Quid si igitur nos hinc abeamus? Acci. fr. I 142, 50. Enn. fr. I 40, 188 (nunc).

Amph. 660 Méus uir hic quidemst. — Séquere *hac tu* me ad Trin. uersus 1109 similitudinem 'tu hac me' scribendum esse censeo.

Amph. 689 sed quid *húc uos* réuortimini tám cito? 'uos huc' ut proponam, etiam ea causa commoueor, quod pron. interrog. personale subsequi solet, ut § 5 exposui. Aul. 666 Tantísper *hic ego* ad iánuam concéssero. Versum corruptum esse apparet; 'huc ego' post Lambinum edidit G, quod num recte fecerit, habeo quod dubitem; sed nihil dico nisi hoc 'ego huc' occurrere coniuncta in 16 uu. Legitimum ordinem traditum habemus in DGE: Phorm. 221 Sed quód modo *nos hic* (hic nos ABCFP et edd.) 'Antiphonem mónuimus; cf. u. 471 *nos* iamdudum *hic* te absentem incusamus. Aul. 431. Pacuu. fr. I 80, 28.

Hoc loco addere liceat nonnullos locos, ubi 'nunc' aduerbium extat. Atque 'tu nunc' in fabulis latinis 13 locis extat, 'nunc tu' paucis locis exceptis in solo principio uersus uel enuntiati legitur. Qua de causa praeferendam esse censeo Trin. 466 Palatinorum memoriam 'Ita *tu nunc* dicis' Ambrosiani scripturae 'Ita nunc tu', et Adelph. 697 cum Btl.io, Fl.o, U.io sequor potius Calliopianae recensionis lectionem: 'Obsecro, num lúdis tu nunc me? — 'Ego te? quam obrem? — Néscio; (cf. Heaut. 398 *tu nunc* sola reducem *me* facis. Pers. 850 *tu nunc me* inrides?) quam Bembinianam 'nunc ludis tu me' aut libros DG, quibuscum facit Dz: num ludis nunc tu me (ludis te me nunc Don.). In Most. autem uersu 1081 Quíd iam? Scio iocáris *nunc tu*: nam ílle quidem <edepol> haúd negat; quamquam Veteris scripturam 'tu nunc tu', cum prius 'tu' inductum sit, ad librarii errorem referendam esse apparet, tamen 'iocaris tu nunc' scripserim, quoniam pron. pers. subiecti loco adhibitum, si postponitur, a uerbo suo dirimi non solet; et Rud. 1076 'Verbo illo modo ílle uicit. quíd *nunc tu* uis? díc mihi': 'tu nunc',

quoniam pron. interrogatiuum personale subsequi solet (cf. § 5). cf. Men. 402 Périi misera. *quám tu* mihi *nunc*[1]) náuem narras? — Lígneam. Qui usus cum seruetur tum quoque, cum aliae particulae interrogatiuae praemittuntur, Cas. 186 'Séd *utrum nunc tu* caélibem te ésse mauis líberum' 'tu' ante 'nunc' collocauerim. Nullam denique fidem habent hi loci: Most. 1119 'Aliud te rogo. — 'Aliud ergo *núnc ego* (sic Rl abusus Veteris scriptura 'aliud ego nunc', 'aliud ergo nunc' recte cum CD Lor, Bugge, Ussing) tibi respóndeo. Rud. 533 Utinám fortuna *núnc* *<ego>* anatina úterer ('ego' addidit Fl). Truc. 923 Quámquam es bella, málo tuo's, nisi *núnc ego* aliqui gaudeo (sic Schoell, nisi tu ego codd.). At Pers. 61 'Unde *égo* *nunc* quaestum optíneo et maiorúm locum' recte uidetur restituisse Bergk Phil. XVII p. 45 pró Unde ego hunc (hunc ego Rl), cf. unde ego nunc Phorm. 534.

b. casus obliqui pronominis personalis postponuntur

α. pronominibus demonstratiuis.

In 652 fere uersibus casus obliqui pron. pers. sequuntur pronomen demonstratiuum. ordo inuertitur in 80 uu., de quibus 51 rationibus metricis, ut Mil. 570 (cf. p. 29), excusantur; in 23 pronomen pers. antecedit, quia in eo uis sententiae posita est; nullam habet excusationem Men. 679. denique nonnulli uersus contra codices mutandi mihi uidentur, de quibus infra disseram. In permagno numero harum exceptionum pronom. pers. cum demonstratiuo coniunctum efficit uersus initium, quod simili licentia a poetis tractatur atque exitus. Neque uero in hunc numerum referendi sunt ei uersus non pauci, ubi casus obl. pronominis pers. alia uoce antecedenti attrahitur, uelut: nam mihi is, quin tibi hanc, ego te hoc (Curc. 208, similiter Stich. 701 pácto ego técum hoc

[1]) 'nunc' hoc solo loco legitur in hac formula, cf. Cas. 215 Quam tu mi uxorem? Curc. 545 s. Quas tu mihi tabellas, Quos tu mihi luscos libertos, quos Summanos somnias? 613 s. Quod argentum, quas tu mihi tricas narras? quam tu uirginem Me reposcis? Men. 321 s. Quas mulieres, Quos tu parasitos loquere? Pseud. 1195 Quem tu Pseudolum, quas tu mihi praedicas fallacias? Truc. 283 s. Quas tu mulieres Mihi narras?

B, ubi 'ego hŏc técum' cett. cum A; Adelph. 192), quid tibi istanc tactiost? (quo de usu cf. p. 17 s.). Item ab hoc genere segreganda sunt haec exempla: Bacch. 1044 Miseret me illius. Cist. IV 2, 103 At me huius miseret. Rud. 1090 ut te huius conmiserescat. Pompon. fr. II 237, 79 Miseret me eorum. his enim locis accusatiuus munere fungitur subiecti, quod aut ante aut post demonstratiuum poni supra dictum est. Neque uero recte ab hominibus doctis legitimus ordo contra librorum fidem turbatus est:

Asin. 631 Quia ego hanc amo et *haec me* amat: huic quód dem nusquam quícquamst:

LG cum Rl.io: et med haec amat; fortasse Plautus scripsit 'átque haec méd amat'. haec me Amph. 809. Men. 386. Most. 166. 172. 184. 282. Truc. 575. Andr. 251.

Aul. 722 Tantúm gemiti et mali <et> maéstitiae || *hic* diés *mi* optulit, famem et paúperiem.

(mi hic dies G) cf. Pers. 773 optatus *hic mihi* (mi hic Rl) *dies* datus hodiest ab dis; 780 pessumus *hic mihi dies* hodie inluxit corruptor. item 'hic mihi' fortasse ponendum est Epid. 685 'Ilicet: uadimónium ultro *hic míhi* ('mihi hic' libri; mi hic G) facit! — Quin cónligas? cf. hic mihi Men. 644. Mil. 365. 576.

Merc. 919 Omnibus *hic* ludificatur *me* modis. ego stultior (Rl cum Gulielmio: Omn. me lud. hic mod.) 'hic me' crebro coniunguntur, cf. Amph. 407 nonne *hic* modo *me* pugnis contudit? Quomodo uersus ad suos numeros redigendus sit, nescio, nisi quod hic uocabulorum ordinem non mutandum esse contendo.

Pseud. 983 Hánc epistulam áccipe a me. *hánc me* tibi iussít dare: ('tibi med hanc' unus Rl; sed cf. Trin. 898 Hanc me iussit Lesbonicus dare suo gnato epistulam. Men. 480 Ait hanc dedisse me tibi). Vix dubium uidetur, quin etiam Merc. 126 'Numquam édepol omnes bálinae *mihi hanc* lássitudinem éximent', 'hanc mihi' ponendum sit; cf. hanc mihi Asin. 676. Cas. 690. Cist. I 1, 41. Mil. 5. Pers. 48. Poen. 469. 543. Pseud. 691. Adelph. 162. 238. Andr. 297. 696. 697. Hec. 605. Phorm. 161. Acci. fr. I 140, 37. Pacuu. fr. I 102, 208; in solo u. Stich. 438 praeter illum locum inuenitur 'Mi hanc', sed in principio uersus.

Rud. 484 Siquidem *his mihi* ultro ádgerunda etiámst aqua

Si quidem mihi ultro his ádg. ss. Fl ad hiatum tollendum, qui si est remouendus, alia adhibenda est medicina. cf. his mihi Pseud. 1111. hi mihi Adelph. 421.

Andr. 355 . . . ut dicam *haéc tibi.*

sic recte cum D U, Dz. ed.; tibi haec BCEGP, Btl, Fl, Sp, quae collocatio etiam ideo offendit, quod 'tibi' datiuus fere semper in fine uersus ponitur; cf. has uersuum clausulas: Phorm. 967 *haec* suspectást *tibi.* Epid. 101 *haec* obiectást *tibi.* Truc. 579 *haec* iussít *tibi.*

Cas. 162 '*Illum mi* aequiúst, quam me illi, quaé uolo, concédere. (Gp Mihi illum). cf. illum mihi Bacch. 452. Rud. 1353. Itaque tradita uerborum collocatio etiam seruanda est Merc. 451 'Póst autem communis ést *illá mihi* cum alio. quí scio', nisi quod illaec' pro 'illa' ponendum esse uidetur (G cum Rl.io: mihi illast cum alio <quodam>.) cf. Mil. 492 Metuo illaec mihi res ne malo magno fuat. Itaque Rud. 1298 scripserim: Adeúndus *illic mi* ést homo: di quaéso subueníte (mi illic Fl); cf. illic me Amph. 317. Pseud. 1120.

Mil. 292 Líppus uideor? — Médicum *istuc tibi* (cum libris Fl, Rl praef. Stich. p. XVII, Rib. tibi istuc Rl in editione. istuc te Bx cum Luchsio) méliust percontárier; cf. Cist. II 1, 33 Satin istuc tibi. Amph. 564. 763. Asin. 234. Bacch. 52 Nón ego istuc mihi fácinus (sic Rl in adn. et Opusc. I p. 303, libri 'istuc facinus mihi') mulier, cónducibile esse árbitror. Poen. 912. 1002. Itaque si Aul. 546 G cum Muellero Pros. p. 383 recte scripsit 'Plus plúsque <*tibi*> *istuc* sóspitent, quod núnc habes', statuendum est Plautum uerbum spondiacum in secundo pede iambi uitare noluisse ut Mil. 570. ad hanc normam nescio an scribendum sit Mil. 318 Nón tu istam tibi praétruncari línguam largiloquám iubes? (Non tu tibi istam Btl et Rl. Noui & ibi istam B Nonuu & ibi Da Non me tibi Db); cf. ego istam tibi Amph. 718. Turpil. fr. II 99, 111. ego istuc tibi Cas. 131. tu istuc mihi Eun. 819.

Bacch. 1097 Omníaque ut quicque actúmst memorauit: *eam sibi* (cum libris Fl; memorat: sibi eam Rl cum Hermanno) hunc annum cónductam.

cf. eam sibi Aul. pr. 34. Cas. pr. 42. Cist. I 3, 24. item Men. 689 Túte ultro ad me détulisti, dédĭsti *eam* donó *mihi* (dono mihi

dedisti eam Rl). cf. Eun. 135 emit eam dono mihi (item in extremo uersu). Aul. 238. Rud. 1269. repugnat solus u. Men. 679 Míhi eam redde; qui tamen excusari uidetur licentia a poetis saepius in principio uersus admissa.

Andr. 548 Utríque, *id te* oro ín commune ut cónsulas Omnium quae ad hunc locum prolatae sunt coniecturarum pessima est Fabricii et Btl.i 'id oro te', quos non debuerunt sequi Fl, U, Sp. nam semper collocatur 'te oro', non 'oro te', cf. u. 556 id te oro. Heaut. 623 hoc te oro. te oro Adelph. 190. 253. Andr. 595. Hec. 721. Phorm. 1020. Capt. 244. Men. 1054. Pseud. 657. Rud. 629. Pacuu. fr. I 92, 122. Turpil. fr. II 110, 211. te orat Rud. 1152. te oret Adelph. 941. te orabam Hec. 498. te orabo Rud. 634. te orare Mil. 971. tecum oro Bacch. 494. 1177. me oras Trin. 1171. me orat Bacch. 42. me ores Andr. 826. me orabis Capt. 942. me orauisti Capt. 515. Vid. fr. V 29. me orauit Cist. I 2, 19. Trin. 449. Hec. 445. me orassis Epid. 728. mecum orauit Merc. 530. uos oro Eun. 1084, quibus locis apparet orandi uerbum pronomen pers. subsequi solere, quam ad normam spectant etiam Capt. 337 séd ted oro <hoc>, Hégio; sic Fl, Rl, N. Exc. p. 30, ubi num 'hoc' recte additum sit, dubito (te id oro codd. tecum oro hoc Bx). u. 1021 Séd dic, oro <té>, pater meus tún es? ubi 'te' Fl, quod 'ted oro' esse debet; sed recte collocauit Rib Pompon. fr. II 234, 61 te oro ('oro te' libri), uáso, per lactés tuas. praeterea in solo u. Epid. 728 'Óro te, 'Epidice' inuenitur in uersus exitu, ubi metrum aliam collocationem non admittit. Sed ut ad Andriae locum redeam, etiam de Reinii (p. 14) coniectura 'id <ego> te oro', quam Dz. ed. amplexus est, uehementer dubito.

β. casus obliqui pronominis pers. postponuntur aduerbiis demonstratiuis, quibus hoc quoque loco adiungo 'nunc' aduerbium.

Antecedit aduerbium demonstr. in 512 uu., qui ordo inuertitur in 55, de quibus 27 habent metricam excusationem; in 7 uu. pron. pers. praemittitur propter accentum logicum, quae exempla omnia extant in principio uersus uel enuntiati; denique 9 uu. (huc: Merc. 1001; ita: Pseud. 697. Stich. 128; nunc: Bacch. 130. Pseud. 391. 1134. Eun. 786. Heaut. 840; sic: Phorm. 948) nullam habent

excusationem. Non in hunc numerum referenda sunt ea exempla, ubi pron. pers. antecedit alia uoce attractum, uelut: num me illuc, qui tibi nunc, ego me illac (Most. 931), nos te hic (Phorm. 747), quam mox te huc recipis? (Truc. 208.)

Temere autem quidam legitimum ordinem mutauerunt, quem Most. quoque 1016 ab A codice praeberi Gp (de cod. Ambr. p. 22. cf. eiusdem Stud. Pl. II p. 79) auctor est: Quid aútem? — Quod me absénte *hic tecum* (tecum om. Pall. tecum hic Rl cum Camererio) fílius Negoti gessit. Men. 675 Quís *hĭc me* quaerit? (Rl me hic). Mil. 441 Quíd *hĭc tibi* in Ephéso ést negoti? (Quíd tibi in Epheso hic ést neg. Rl, Fl.) Rud. 556 Jam is éxhibebit *híc mihī* negotium (Is exh. hic iam mihi neg. Fl); cf. hic mihi Amph. 640. Poen. 955. In eodem ordine cum etiam Men. 1137 'Namque edepol *hic mihi* hodie iussi prandium adpararier' et Most. 501 'Decéptus sum, hospes *híc me* necauit' libri consentiant, alia emendandi ratio ineunda uidetur atque inierunt editores, qui in priore uersu 'Namque edepol mi hic hodie', in altero 'me hic necauit' scribunt. Atque de hoc uersu uideant alii, in illo propono: Namque edepól hodie hic mihi. Neque Asin. 934 'Cáno capite té cuculum úxor ex lustrís rapit' siquidem hiatus in diaeresi ferri non potest, LG recte 'hinc' post 'cuculum' inseruerunt; nam semper collocatur hinc te, cf. Capt. 384. 1018. Rud. 944. Andr. 590. 708. Heaut. 176 autem quin recte restituerit Conradt (De uers. Terent. structura p. 12 s.) sollemnem ordinem: 'Et illam simul cum núntio *hic tibi* ádfuturam hodié scio' ('tibi hic' cum libris Fl, U, Wg) cum Dz. ed. non dubito; cf. u. 829 Eccum hic tibi. Hec. 400, saepius alibi. Pseud. 1164 Heús memento ergó dimidium || *istínc mihi* de praedá dare (mihi istinc Rl, Fl, Lor).

§ 5.

De pronominibus et aduerbiis interrogatiuis.

Cum pronominibus et aduerbiis interrogatiuis personalia, ut consentaneum est, ita coniungi solent (706 locis), ut postponantur, atque plerumque ita, ut nulla uox intercedat; si qua intercedit, uix aliter fit atque eis de causis, quas iam identidem commemorauimus, propter necessitatem metricam (Amph. 341. 409. Aul. 436.

Curc. 304. 721. Epid. 615. Men. 998. 999. Merc. 652. Mil. 299. 925. Pers. 482. 531. Pseud. 636. 653. Rud. 98. Stich. 253. Truc. 542. 796. Phorm. 130. 381) uel in uersus exitu (Amph. 364. Aul. 636. 644. Bacch. 884. Capt. 669. Cas. 29. Mil. 1325. Pers. 268. 623. Pseud. 18. 78. 1080. 1147. Rud. 1058. Vid. fr. III 31. Acci. fr. I 194, 455. Laber. fr. II 282, 19). E 6 uersibus, in quibus pron. pers. antecedit, 5 habent excusationem. Atque propter uim sententiae pron. pers. ante interrogatium ponitur Bacch. 195. Men. 648. Adelph. 35; necessitate metrica excusantur 2 uu.: Heaut. 211. 492. Caue in hunc numerum referas Most. 556 Ego quid censeam? et Eun. 650 ego quem quaeram?[1]) Pseud. autem 696 'Cómmemini omnia: íd tu modo, *me quíd* uis facere, fác sciam' hos locos conferenti: quid me facere uis? Bacch. 1155. Poen. 353. Quid uis me igitur dicere? Merc. 484. Quid me uoltis? Merc. 868. Quid igitur me uolt? Stich. 253. quid me uelles Stich. 328. quid me uoluisti? Mil. 1025. Phorm. 291, aut cum edd. uett. 'quid me' scribendum aut memoria codicum ita seruanda uidetur, ut interpungatur: id tu modo me, quid uis facere, fac sciam. Nullam denique fidem habent Casinae uersus 527 et 615, quales a Gp.o iambice dimetienti editi sunt: 'Respice modo ad me. — Ere mi. — *Tibi quid* est? quid timida es? — Perii', et 'Sapis sane. — Tuos sum equidem. *Mihi quid* opust seruo tam nequam?' nam utroque loco libri praebent legitimum ordinem: 'Respíce modo ád me. — 'Ere mi. || — Quid tíbist? quid tímida's?' — Périi' (sic cum A distingendum et iambice dimetiendum est; 'quid tibist' inuenitur 17 locis, 'quid est tibi? in uno u. Epid. 615, numquam 'tibi quid est?') et 'Sapís sáne. || — Tuós sum équidem. || Quid míhi opust séruo tám nequám?' (ultima uersus pars anapaestice est dimetienda; 'quid mihi opust? Aul. 723. Stich. 81).

[1]) sic hi uersus uulgo eduntur, cum scribi necesse sit secundum librorum auctoritatem: Quid núnc faciundum cénses? — Egon? quid cénseam? et 'quem quaeris, Pythias? — Ebem, Phaédria, egon? quem quaéram? similis est ratio uersuum: Cas. 29 Quid tú mihi facies? — 'Egone? quid faciám tibi? Eun. 191 numquid uis áliud? — Egone? quíd uelim? Caecil. fr. II 73, 232 'Egone? quid dicam? Hec. 849 Egone? te pro hoc núntio quid dónem?

§ 6.

De pronominibus et aduerbiis relatiuis.

Cum relatiuis etiam pronominibus et aduerbiis pronomen pers. ita coniungi solet (cc. 976 locis), ut postponatur.

a. de pronominibus relatiuis.

Atque pronomina rell. cum pronominibus personalibus hoc modo composita leguntur in 816 uu.; recedunt a norma modo 41, in quibus omnibus pronomen pers. cum relatiuo nulla uoce intercedente est coniunctum; quorum maior pars quamquam habet excusationes, tamen notandum est, ut in sermone pedestri ita in fabulis saepius usurpari illud hyperbaton, per quod aliquod membrum enuntiati relatiui eximitur e structura et ante totum enuntiatum ponitur. propter uim sententiae pron. pers. antecedit in 25 uu., quorum in plerisque 'ego' uel 'tu' ut subiecta enuntiatorum, et primarii et secundarii (relatiui), toti sententiae praemittuntur, uelut Bacch. 1153. Stich. 75. propter necessitatem metricam ordo inuertitur in 5 uu. hyperbaton autem habemus nulla alia causa intercedente in 6 uu. (Asin. 506 s. Aul. 574. Bacch. 42. Capt. pr. 53. Epid. 329. Stich. 386). denique caue hunc in numerum referas hos 5 locos: Asin. 263. Bacch. 935. Andr. 922 Eun. 142. 761, ubi pron. pers. antecedit attractum uocibus 'hercle, nam, sed'. Uno loco uaria est librorum memoria, Mil 20 Praeut ália dicam, *quaé tu* numquam féceris; sic A, ut uidetur; tu quae cett., Rl, Fl, Bx. sed cum 'quae tu' inueniatur 18 locis, 'tu quae' nusquam, Ambrosianum sequar, quamquam saepius nominatiuum pronominis pers. ante relatiuum collocatum inueniri concedo. Jam breuiter compono eos locos, ubi homines docti legitimum ordinem omnibus libris traditum mutauerunt:

Mil. 45. Sunt hómines, *quos tu* óccidisti unó die; 'tu quos' cum Pylade Bx; sed 'quos tu' semper dicitur, cf. Curc. 546. Trin. 654. 893. 920.

Curc. 656 Hic ést, *quem ego tibi* mísi natalí die
quem tibi ego Rl. ego quem tibi G cum Gugeto; sed 'egō' nullam habet offensionem. 'quem ego' legitur 47 locis, 'ego quem' extat

nusquam. cf. quem ego me Aul. 697. Laber. tr. II 281, 13. Trag. fr. inc. I 242, 52.

Fragm. Plaut. apud Macrob. Sat. III 16, 4: *Quoius ego* latus in latebras reddam meis dentibus et manibus; quem uersum ut antecedentes Rl Opusc. III p. 197 in formam septen. iamb. sic redegit: Quoius látus in látebras réddam egó meis déntibús et mális; in qua coniectura cum alia displicent, tum 'quoius ego' uerba dirempta. item 'quoius ego' in initio uersus stant Amph. 589. Most. 1067. Poen. 274, in medio uersu Amph. 141. 'quoius tu' in initio Mil. 17. Phorm. 60, in medio uersu Cas. 611.

Capt. 834 Respíce. — Fortuna *quód tibi* nec fácit nec faciet, mé iubes; sic recte, ut uidetur, Bx 'hoc', quod libri ante 'me' habent, omisso; Fl satis uiolenter: Réspice <me>. — Fortúna tibi quod nec faciet nec <núnc> facit ss. 'quod tibi' habes in 30 uu., 'tibi quod' in 4 (Men. 1129. Heaut. 210. 221. 595 s.), ubi tamen 'tibi' habet accentum logicum.

Cas. 621 Gladiós Casinam íntus habíre aiúnt, || *qui me* átque te íntérimat;

sic A, te inuitat Pall. *med* átque te *quíbus* interimat Gp temere. 'qui' defenditur his uersibus: Curc. 525 Istas minas decem, *qui me* procurem. Pseud. 541 dolis *Qui me* argento interuortant (Fl, Lor. 'circumuortant' libri. Qui arg. circumuortant Rl om. 'me'). Andr. 512. Capt. 1003. 'qui me' praeterea inueniuntur coniuncta Capt. 1004. Pseud. 89. Enn. fr. I 37, 169.

Curc. 267 *Qui tibĭ* auxilio (auxilium B) in íure iurandó fuit.

quo de uersu uarie ab hominibus doctis tractato ('auxilium tibi qui . . . tulit' cum Camerario Fl, Auxílium qui tibi in iúre iurandó tulit Muell. Pros. p. 350; Auxilio t. q. . . . fuit G) quidquid statuendum est, equidem non audeo 'qui tibi' uerba aut transponere aut tralaticio loco remouere; nam in uersuum principiis rarissime uerum uerborum ordinem a librariis mutatum esse constat. cf. Men. 302 Non scís quis ego sim, *quí tibī* saepíssume Cyathisso, tibimet qui Rl. 'qui tibi' leguntur in 11 uu., propter uim sententiae 'tibi' antecedit Mil. 846. 1365. Poen. 445. Heaut. 966. Eadem est ratio uersus

Men. 495 *Qui mihi* male dicas homini hic noto insciens

ubi Rl traiectione 'Mihi quí m. d. síc hom. ign. sciens' alliterationem

'mihi male' delet. cf. Capt. 939 Pígnus pro me, *quí mihi* melior, quám sibī sempér fuit; 'mihi qui, sibimet' temere Fl item alliteratione 'mihi melior' sublata. ('qui mihi' legitur 47 locis, 'mihi qui' nusquam.)

Pseud. 479 Sed quíd ais? quid hoc *quod té* rogo? — Quid uis roga;

sic Fl, cui adstipulatur Muell. Pros. p. 211, Lor. 'si quid uis' libri. quid quod rogo te. — Si q. u. r. Rl contra usum; nam (ut 'te oro') semper dicitur 'te rogo'.[1]) 'quod te rogo' legitur 12 locis. item male coniecit Rl u. 967 Heús tu, qui cum hirquína stas barbá, responde quód rogo; Heús, cum hirq. qui <á>stas barba, résponde <hoc>, <*te*> *quód* rogo Rl.

Andr. 599 Ibo ád eum atque eadem haec, *quaé tibi* dixi, dícam itidem illi. — Núllus sum.

'tibi quae' contra libros edd. omnes inde a Btl.io, qui fortasse 'tibi', quod accentum logicum haberet, ictu percuti noluit. sed ictum a Terentio et a Plauto secundum solam uersus structuram pon neglecta saepe ui sententiae apparet ex multis locis, cf. u. 480 Nunc húius periclo fít, *ego* in portu náuigo. 968 Príus resciscerés *tu,* quam ego illud. Phorm. 846. Amph. 439. 'quae tibi' coniuncta habes Adelph. 858. Curc. 325. Mil 951. Pseud. 218. 430. 451 701. 1311. Enn. fr. I 38, 175.

b. de aduerbiis relatiuis.

Cum aduerbiis rell. pronomina perss. coniunguntur in 115 uu ita, ut postposita sint; inuersus est ordo 6 locis (Bacch. 204. Pers. 383. Pseud. 490. Stich. 730. Andr. 335. Caecil. fr. II 56, 127), quibus omnibus illud est commune, ut nulla inter pron. pers. et aduerb. relat. intercedat alia uox (in omnibus fere his uersibus pronomen habet accentum logicum).[2]) Eandem normam cum etiam

---

[1]) Quare recte deff. Bergk, index lectt. Hall. 1858/59 p. X s. 1862/63 p. V, Seyffert de bacch. uers. usu Pl p. 13 Pseud. 1267 néquis mé roget. nequis roget me Rl contra usum et libros. cf. Eun. 847 nequis me cognosceret.

[2]) Atque incerti sunt hi uu.: Truc. 883, ubi Schoell cum Bothio traiecit: Númquid uis? — Fac uísas me (facultas' libri). — Operae mi úbi ('ubi mihi' libri) erit, ad te uénero; sed ceteris omnibus locis

in altero genere obseruare soleat Plautus, recte Fl putandus est retinuisse librorum scripturam
Bacch. 83 *Ubi tu* lepide uóles esse tibi, 'méa rosa' mihi dícito; (Úbi uoles tu tíbi esse lep. Rl.) 'ubi tu' in 17 uu., 'ubi ego' in 16 coniuncta extant; alia uoce dirimuntur in duobus uersibus Poen. 148 'ubi dissolutus tu sies', Aul. 204 'ubi mentionem ego fecero', sed, ut apparet, propter necessitatem metricam.

§ 7.
De coniunctionibus quibusdam.

Pronomina perss. etiam cum coniunctionibus, aduerbiis, particulis quibusdam ita coniungi solent, ut posteriorem locum teneant et plerumque quam proxime ad ea accedant. Atque primum quidem disputabo de locis nonnullis, ubi homines docti in scriptura constituenda non satis rationem habuisse putandi sunt eius normae, quam poetae scaenici in coniunctionibus cum pronomine pers. componendis secuti sunt.

Bacch. 279 Dum círcumpecto, átque ego lembum cónspicor; hiatus causa Rl post 'circumpecto' 'me' inseruit, quod si excidisse uerum est, post 'dum' excidisse probabilius est, id quod statuit Fl: Dum <me> circumsp.; nam inter 'dum' et pron. pers., siue ante siue post coniunctionem locum habet, aliud uocabulum intercedere non solet, cf. Mil. 950. Cas. 263.

Capt. 534 Núnc *enimuero ego* óccidi

sic recte cum libris Bx. nam 'uero' ipsum quidem semper pronominibus postponitur (cf. ego uero Amph. 755. Asin. 645. Poen. 1418. Stich. 669 . . .), sed 'hercle uero, enim uero' antecedunt. Falso igitur Fl uersum iamb. efficiens scripsit: Enim uéro nunc ego ócc. (cf. § 4 a); cf. Trin. 958 'Enimuero ego nunc. Pacuu. fr. I 124, 165 [1] Immo enimuero ego.

---

dicitur 'ubi mihi': Bacch. 72. Cist. I 2, 18. Men. 609. Poen. 855. Pseud. 913. Eun. 165. Heaut. 616; quare equidem proponam: N. u. — Fac uáleas (cum Acidalio). — Operae ubí mi erit ss. Enn. fr. I 67, 350, quem locum notat Cic. de or. I 45, 199: unde sibi, si non populi et reges, at omnes sui ciues consilium expetant; Sibi únde pop. et rég. cons. éxp. Rib; sed cf. unde tu Pers. 494. unde mi Rud. 412. unde tibi Cist. II 3, 19.

Capt. 865 Pro in tu deum hunc saturitate facias tranquillum tibi (BJ). Bx uersum sic explere posse sibi uisus est: Proin deum tu hunc; sed a 'proin, proinde' particulis numquam pronomen 'tu' alia uoce auellitur. 'proin tu' cum imperatiuo coniunctum est Amph. 311. Cas. 25. Stich. 668. Andr. 408. Eun. 56. 106. Heaut. 117. Acc. fr. I 177, 309. Afran. fr. II 187, 186 (proin tute Trin. 977). cum coniunctiuo: Bacch. 739. 1061. Capt. 551. 855. Epid. 455. Men. 327. 782. Pers. 570. Pseud. 1197. Rud. 1331. Captiuorum autem ille uersus nescio an sic ad suos numeros redigendus sit, ut pro 'deum' ponatur 'diuum'.

Cas. 75 Ego hic ero, uir *si* aut quispiam quaeret;
sic libri; <me> si Gp, debuit saltem 'si me'; cf. Mil. 480 Erus si ueniat, *si me quaeret*, hic ero. Most. 1075 Siquidem pol me quaeris. Phorm. 51 Siquis me quaeret rufus ss. In 396 uu. 'si' et composita (sin, seu, etsi, nisi, quasi, quodsi, siquidem, siquis) ante pron. pers. posita sunt, pronomen antecedit in 33 uu., quorum in 17 ui sententiae elatum est, in 9 est subiectum totius sententiae (et primariae et secundariae), in 5 attrahitur coniunctione aut pronomine demonstratiuo; duo uersus denique habent excusationem metricam. huc spectat etiam u. Poen. 875 Quid iam? — *Quasi tu* tacere uero (A, om. cett.) quicquam potis sis. — Rectius; non recte Muelleri (Nachtr. p. 39) coniecturam 'Quasi uero tacere' (om. 'tu') LG receperunt, nam 'tu' in talibus enuntiatis usurpari solet, cf. Cas. 229 et Men. 638 quasi tu nescias. Curc. 78, Merc 957, Pseud. 634, 635, Andr. 502 quasi tu dicas.[1]) Andr. 890. Hec. 110. Prorsus ab usu abhorret, quod Guyet coniecit: Quasi tacere quicquam tu potis sis; nam 'quasi' a pronomine (quocum 27 locis coniungitur) numquam alia uoce interposita dirimitur. Versus quomodo sit emendandus, uiderint alii; ego censeo 'tu' pronomen, in quo omnes libri consentiunt, esse retinendum.

Men. 677 Scín quid est, quod ego ád te uenio? — Scío, *ut tibi* ex me sít uolup.
tibi ex me ut Rl, qui hoc non animaduertit, pron. si praemittitur (quod fit 73 locis ex 423, ubi pron. pers. cum 'ut' coniunctione

[1]) 'quasi dicas' (om. 'tu') inuenitur Merc. 512. Pseud. 609. Rud. 99. Trin. 891. Truc. 641.

componitur), ab 'ut' coniunctione alio uocabulo non diuelli (exceptis uersibus Amph. 1085. 1086. Bacch. 644. Mil. 661). Atque ex illis 73 locis eos, in quibus 'egon ut' similia extant, p. 14 s. enotaui; in 16 aliis uu. pronomen antecedit propter uim sententiae (i. e. quia habet accentum logicum aut quia est subiectum enuntiati primarii et secundarii). 5 locis pron. attrahitur antecedenti pronomine demonstratiuo (is) aut interrogatiuo (qui) aut coniunctionibus (at, nam). 27 uersus habent metricam excusationem. denique nulla ratione excusari mihi uidentur Asin. 736 Noctem húius et cenám sibi ut (libri, LG; ut sibi Reiz, Fl) darés. Epid. 729, Men. 1155, Poen. 788 mihi ut. Non falsa igitur per se quidem uidetur esse Pall. lectio, quam amplexus est Rl Pers. 417 Sine réspirare mé, *tibi ut* respóndeam, ubi tamen A multo usitatiorem ordinem praebere uidetur: ut tibi. Neque uero iusta causa est, cur ab eo ordine, quem omnes libri habent, discedatur Rud. 1128 'At si istorum níl sit, *ut mihi* (mihi uti Fl) réddas. — Reddetúr. — Tene. Truc. 688 Rabónem habeto, *út mecum* hanc noctém sies ('mecum ut' cum Camerario Schoell; cf. ut mecum Pseud. 1151. Hec. 107. 131). Amph. 909 Et id húc reuorti, *út me* purgarém tibi; ut purigarem me Rl Opusc. II p. 432, LG. uti me purgarem Fl post Camerarium. Mil. 1421 *Út ted* hodie hinc ámittamus Vénerium nepótulum (ted Guyet, Bx. 'te' libri. hodie te Rl, Fl; cf. Kellerh. p. 58, qui semper 'te hodie' etc. collocari demonstrat). Bacch. 697 Quém si orem, *ut mihí* nil credat, íd non ausit crédere; sic libri, nisi quod 'nihil mihi' C et Rl, Fl propter 'mihī' mensuram 'si<ego>' ab Hermanno sumpto.

Men. 958 Quíd illuc est, *quod méd* hisce homines ínsanire praédicant? 'méd hisce' scripsi Acidalio duce; 'me hic' libri, 'hice me' Rl, 'nunc me hisce' cum Muellero (Nachtr. p. 86) Bx. sed cf. Epid. 570 Quid est, pater, quod me exciuisti ante aedis? Acc. fr. I 175, 299 s. Quid istuc, gnata unica, est .... Quod me tanto expetens timidam e tecto excies? 'quod' antecedit pronomina perss. in 46 uu. inuersus est ordo Merc. 368 (tibi quod) et Truc. 471 (Ego quod).

Men. 1088 Nam égo hominem homini símiliorem númquam uidi álterum.

ad hiatum post 'uidi' explendum cum Bothio Rl, Bx 'ego' ante

'alterum' collocauerunt; sed suo loco non est mouendum, quoniam 'nam ego', nisi 'hercle' uel 'equidem' intercedit — id quod fit in 5 uerss. — non dirimuntur (in 166 uu.); (de Asin. 123 et Cist. I 2, 4 quid sit statuendum p. 22 exposui.) accedit quod 'numquam ego uidi' postulatur (uide § 8 b). Neque persuadere mihi possum Vid. fr. XIX — ∪ — ∪ — ∪ — ∪ *nám* audiui féminam

'Ego leonem sémel parire — ∪ — ∪ — ∪ —.

(sic distinxit Studem. p. 62) Junium Philargyrium (ad Verg. Ecl. II 63) Plautina uerba recte tradidisse; nam praeterquam quod 'nam' contra usum ab 'ego' segregatur, subiectum uerbo suo postpositum ab eo alia uoce dirimi non solet. Eandem normam in reliquis pronominum perss. formis poetae scaenici secuti sunt, a qua duo modo loci discrepant: Poen. 402 Nóbis sit. *nam* détinet *nos* dé nostro negótio, Andr. 519 Quís igitur eum ab ílla abstraxit, nísi ego? *nam* omnes *nós* quidem Scimus ss. (Nam nos omnes Hec. 286), quorum tamen in utroque aliam collocationem metro non admitti apparet. Itaque uix recte Rl et Men. 720 pro *'Nam méd* aetatem uíduam esse máuelim (sic libri. uiduam <hic> Bx) scripsit 'Nam mĕam med aet. esse uid. mau'. et Merc. uersum 873 sic constituit adsentiente G.io: '<Nám> amicus <tibi béneuolenti> aduénio multum béneuolens', quod saltem 'Nam tibi amicus' esse debuit.

Mil. 1314 Quíd uis? — *Quin tu* iúbes ecferri ómnia quae istí dedi;
Rud. 1170 'Et suculast. — *Quin tu* í dierecta cúm sucula et cum pórculis.

In priore uersu Rl, quem Fl sequitur, 'Quin iubes tu ecf. dona quae <ego> isti dedi'' in altero Fl 'quin dierecta i tu' contra usum scripserunt. nam 'quin' coniunctio (cf. p. 12) numquam a tu' segregatur; cf. ad priorem locum: quin tu iubes Amph. 775. Asin. 868. Bacch. 861. Epid. 476; quin tu iube Mil. 974, ad alterum: Quin tu i modo Cas. 623. Trin. 584.

Pers. 174 *Quom tú meum* ingénium fáns atque ínfans nóndum etiam édidicísti.

'interim', quod post 'quom' exhibent codd., e u. 172 irrepsisse uidit Rl, qui tamen non recte 'infans tu' transposuit. nam et 'tu meum' collocari debere § 3 demonstraui, neque 'quom tu, quom ego' dirimi solent; cf. Stich. 35 quom tu tuom facis.

Pers. 763 Toxíle mi, *cúr ego* síne te súm? cur tu autem síne me 's? — 'Agedum ergó:
sic libri octon. anap. praebentes. tu autem B autem tu cett. 'ego cur' trochaice dimensus Rl. sed 'cur', quod in 38 uu. cum pronominibus perss. coniunctum est, semper priorem locum obtinet. 'cur ego' legitur Asin. 45. Capt. 739. 985. Merc. 471. Pers. 620 Poen. 152. 354. Pseud. 182.

§ 8.

Pronomina perss. cum particulis affirmatiuis et negatiuis coniuncta arte ad illas se applicare solent.

a. particulae affirmatiuae:

ecastor (mecastor), edepol (pol), enim, equidem, hercle (mehercle), immo, ne, qui. Pauci mihi hic loci commemorandi sunt, ubi homines doctos rem non bene gessisse iudico. Atque legitimus ordo turbatus est:

Trin. 912 Jám recommentátu 's nomen? Deūm *hercle me* atque hominúm pudet.
me hercle F codice solo uixi Hermann, Rl, Fl, Bx; et Cas. 798 uapulo *hercle ego* inuitus (cf. Kellerh. p. 61); ego hercle inuit. uap. Gp, sed cf. Truc. 357 Vah, uapulo hercle ego nunc; 'ego' enim post uerbum positum subsequi solet, dirimitur autem modo particulis affirmatiuis (uide § 10). Quare Most. 1168 uerius est, quod Mahlero p. 20 auctore Lor recepit: 'Interimam hercle ego <té>, si uiuo; ubi 'te ego' post Bothium Rl. Pseud. denique 223 recte emendasse puto Usenerum, N. Ann. XCI (1865) p. 264: 'Réprehendam hercle ego cúncta una opera' Ambrosiano duce, quem REPREHENDAMTGOHERCLEEGOCUNCTA habere Gp, Stud. Pl. II p. 63 auctor est; Repr. ego cuncta hercle Rl cum cett. codd.

b. particulae negatiuae:

haud, ne, nec, neque, neu (neue), ni, numquam, nusquam. nemo, nullus, nequis, nihil, nego, nolo. De usu negationum Kellerh. p. 67 hoc exponit: Ubi negationes cum 'ego' pronomine construuntur, negationes plerumque quidem priorem locum obtinere et uersus initium efficere solent; si tamen in enuntiato aut relatiuum aut

coniunctio adest, negatio post 'ego' ponitur; porro semper 'ego haud' collocari dicit Kell. — Quam ad sententiam haec habeo quae addam: Quod Kell. de 'ego' forma dicit, ad omnes casus et personas pronominis pers. pertinet; coniunguntur autem cum negationibus in 730 uu. neque uero solum si coniunctio aut relatiuum adest (quod fit 18 locis), sed etiam si pronomen pers. accentum logicum habet (in 26 uu.), anteponitur. sed huc accedit permagnus numerus locorum, quos Kell. non commemorauit, ubi negatio ceteris normis neglectis proxime ante uerbum ponitur (in 160 uu.). Quod autem ad 'ego haud' collocationem attinet, exempla huius usus a Kellerhoffio p. 68 allata nullius momenti sunt; nam in omnibus 'ego' antecedit coniunctione uel simili uoce attractum. contra inueniuntur 'haud ego' collocata Truc. 143. Andr. 495. ('haud mihi' similia etiam saepius.) atque ut ceterae negationes ita 'haud' omnibus casibus pronominis pers. praemittitur (Aul. 757. Capt. 182. 208. Cist. I 1, 49. Epid. 664. Men. 640. Poen. 755. Pseud. 1222. Rud. 1152. Adelph. 373. Andr. 324. 530. 624. Hec. 106. 258. 278), nisi arte cum uerbo est coniunctum (Amph. 663. 1124. Aul. 210. 426. 434. 710. Bacch. 864. 1037. Merc. 148. Mil. 11. 293. 1014. Most. 792. Pseud. 1333).

Men. 271 *Ne tú* (Tu ne Rl) delinquas néue ego irascár tibi; cf. Mil. 127 Ne tú mirere mulierem. Most. 75 Ne tu érres, praeterhác mihi non facíes moram; 'erres hercle' libri, 'hercle' om. Rl 'non mihi praeterh.' transponens. om. 'erres': Ne tu hercle Lor, Sp (Plaut. p. 27). cf. ne tu Rud. 941. 1390.

Men. 960 *Néque ego* insanió neque pugnas *néque ego* litis coépio; sic libri, nisi quod 'cupio' BCD. pugnas ego nec Rl, Bx. sed 'neque ego, neque tu' semper componuntur (in 51 uu.), nisi 'edepol, hercle' intercedunt (in 9 uu.); quare Most. 351 sribendum esse proposuerim: *Néc nobis* Salús ('Salus nobis' libri) saluti iám esse, si cupiát, potest; ubi simul alliterationes Plautinissimae efficiuntur.

Most. 811 Te hás emisse. — *Nón tu* uides hunc ss. librorum scripturam recte defendit et exemplis confirmauit Vahlen Hermae XVII (1882) p. 598. alia exempla addidit Lor in editione p. 227. 'non uides tu' cum Guyeto Rl.

De particula interrogatiua 'ne'.

§ 9.

Ad hanc quoque particulam pronomina perss. fere semper arte se applicare solent. usus autem huius particulae certis normis definitus est. plerumque enim inuenitur 'ne' affixum ei uoci, quae initium enuntiati efficit (in 1160 uu.). secundum autem locum obtinet 'ne' plerumque, si antecedunt coniunctiones quaedam (sed; at, atque, utrum), aut si uox, cui 'ne' affixum est, pendet ex praepositione (82 exempla). hanc autem normam seuerius tenet Terentius quam Plautus, cuius in comoediis saepe 'ne' secundo loco inuenitur nulla causa perspicua[1]). denique tertio loco positum inueni 'ne' in 3 uersibus Terentianis (Heaut. 180. Hec. 787. Phorm. 612), ubi tamen uerba antecedentia quasi unam notionem efficiunt, uelut Heaut. 180 Hunc Menedemum nostin? contra in 14 uu. Plautinis 'ne' extat tertio loco sine causa perspicua; quin etiam quarto, quinto, sexto loco legitur 'ne' apud Plautum (Asin. 579, Bacch. 75, Trin. 350; Poen. 731, Trin. 1162; Asin. 444, Bacch. 882 s.). sed uideamus nunc nonnullos uersus huc spectantes.

Epid. 503 Sed tú nouisti fídicinam Acropolístidem?
nouisti B(E?) '*nouistin*' cum J G PROBISTEIN A, ut uidetur. aut 'tu nouisti' aut 'tun nouisti' scribendum est; ad eandem normam accomodandum puto u. Phorm. 518, qui neglecta bona memoria Bembini et ratione collocandae 'ne' particulae sic ab omnibus edd. scribitur: Túm praeterea horúnc amorem dístrahi *poterín* pati? in principio uersus ·TUNC A, Tum cett.[2]) horunc BC KORVM ADEFGP (FP 'm' in rasura). poteris DG poterin cett. sed id uerbum, cui 'ne' affixum est, numquam a Terentio tam longo interuallo ab initio enuntiati demouetur. potius pro TUNC, qui est leuis error librarii, TUNE scribendum erit, unde talem uersum effingendum esse mihi persuasi: Túne praeterea hórum amorem dístrahi poterís pati?

---

[1]) Sed falso interpunxerunt edd. Hec. 157 Quid? interea ibatne ss. (Quid interea? ibatne Btl recte); neque rectius distinxit G cum Seyfferto Stud. Pl. p. 18 Epid. 148 Quid tu? nunc patierin ss. pro: Quid tu nunc? patierin.

[2]) etiam Aul. 325 'Tum' exhibent BD pro 'Tun'.

Most. 362 *Sed ego sumne* ille infelix, qui non cúrro curriculó domum?
'ille' dell. cum Pylade edd. sed uerba 'sed ego sumne' non solum propterea nos offendunt, quod 'sumne' *tertio* loco extat antecedente 'sed' coniunctione, sed magis etiam, quia, si particula 'ne' uerbo affixa est, pronomen pers. subiecti loco adhibitum semper sequitur, non antecedit; cf. súmne ego Bacch. 623. Cas. 199. Men. 852. Merc. 588. Mil. 1345. Pers. 75 (Sed sumne ego stultus). Peud. 908. Rud. 1184. confirmant hunc usum permulti illi loci, ubi 'audin tu, ain tu, uiden tu' extant, quos hic enumerare longum est. quare apparet in u. Most. 'sumne', si uerum est, anteponendum esse. cum autem 'ille' prorsus a sermone scaenico abhorreat, 'ne ille' ex alia uoce, quae qualis fuerit nescio, corruptum esse mihi persuasi; aliter enim perspici non potest, quo modo 'ille' irrepserit. ('sed ego nihili infelix' coniecturam suam benigne mecum communicauit F. Leo.) si uero 'Sed ego sum <. . .> infelix' ponitur, haec uerba sunt affirmatiua uelut haec exempla: sed ego stultior Amph. pr. 56. Hec. 564. sed ego stultus sum Men. 904. sed ego sum insipienitor Trin. 936. 1057. Sed ego inscitus Men. 443. Sed male 'ego' pronomini ,ne' affixerunt edd. Trin. 515 Tibi egó rationem réddam? — Plane périimus. Tibi ego Pall. TIBINEGON A, ad quem errorem cf. Phorm. 875 (p. 44). Tibi egon Rl Parerg. p. 253, Prolegg. p. CCXCIII, Fl, Bx contra usum. Aut Pall. memoria seruanda est, quacum cf. Aul. 45 Tibi egó (de accentu cf. Muell. Pros. p. 30—35) rationem réddam, stimulorúm seges? et Capt. 611. Pseud. 318. 626 (ubi 'tibi ego' ut saepius in interrogatione extat) aut 'Tibi ego <ut>' scribendum est ad similitudinem eorum locorum, quos p. 14 s. collegi, cf. Andr. 618 tíbi ego ut crédam, furcifer? quae eadem medela fortasse adhibenda est in u. Aul. 45 supra allato, ubi 'Tibi egon' male proposuit Wg.

Men. 848 Púgnis me uotás in huius óre quicquam párcere? men Rl contra usum; nam 'men' et similes formae semper primo loco inueniuntur, cum in secunda sede plerumque extent uerba (estne, audin). Falsam autem puto esse scripturam codicum in u. Mil. 376 Unde éxit haec? (AZ, hac huc BC hec huc DF) — Ŭnde nísi domo? — Domo? — *Mé uiden*? — Te uídeo. 'Me uiden' edd. cum libris et A. me uide Lindemann, Rl praef. Stich.

p. XVII. haec formula plerumque clausulam uersus efficit, cf. hoc locos a Bx.io ad Trin. 808 collatos: Merc. 1013 ('me' del G). Rud. 680. Trin. 808. Andr. 350. Phorm. 711. 'me uiden' autem nusquam inuenitur, sed dici solet aut 'uiden me' (cf. Rud. 869. Andr. 616. Eun. 241), quod hoc loco poni metrum prohibet, aut 'men uides', quod scribendum propono: cf. Men rogas? Epid. 98 (ubi Men rogas? G recte. Men tu rogas? libri contra metrum et usum). Men. 614. Merc. 633. Heaut. 246. Mene uis Capt. 121. Phorm. 448. similiter Bacch. 783. Cas. 563 ('Men' cum Lomanno Sp, 'Me' libri). Cist. II 3, 53. Adelph. 543. ad horum locorum similitudinem etiam restituendus erit Phorm. 875 sed *men cénsen* potuisse ómnia Intellegere? MENCENSEN A, eodem errore atque in u. Eun. 724 UIDEONCKREMEN (item Ambrosianus TIBINEGON Trin. 515). censen me D me censen BCEP, quos codd. edd. omnes secuti sunt in usum peccantes; nam 1) si 'sed' antecedit, 'ne' tertio loco stare non potest; 2) si pron. pers. antecedit, 'ne' non sequenti uerbo affigitur, sed ad pronomen se applicat; quare hoc loco 'sed men censes' propono, cf. Cas. 277 Men te censes esse?

Amph. 343 Séruosne <és> an líber?

sic recte Fl; seruos esne Camer., LG; sed cf. Pseud. 610 Quíd tu? séruosne és an líber? Capt. 270 Quíd tu? seruosne ésse an liber máuelis. Capt. 788 Sed Ergasilus *estne* hic, procul quem uideo? sic libri. quem <ire> Fl uersum bacchiace metiens; anapaesticum efficiens 'Sed Ergásilustne hic' cum Sp. io Bx forma non Plautina 'Ergasilustne' inducta, pro qua 'Ergasilusnest' scribere debuerunt; cf. Merc. 598 Sed isnest quem currentem uideo? Andr. 907 sed hicinest Simo? Phorm. 852 Sed isne est quem quaero an non? 546 Sed parumne est? Crebrius uero in hac dictione 'sed estne' arte coniungi solent, quibus uerbis postponuntur demonstratiuum et nomen personae, cf. Most. 310 Sed estne hic meus sodalis? Adelph. 78. Eun. 848. 974. sine 'sed': Andr. 801. Phorm. 740. Amph. 780. Curc. 230. 275. Poen. 797. 1299. Merc. 866. Trin. 432. Bacch. 534 (bis). Rud 334 (bis). 1130. Fragm. Plaut. apud Fest. p. 62 estne hic noster Hermio?

Bacch. 331 Sed *diuesne* est istic Theotimus? — Etiám rogas? sic libri, ubi recte 'diuesne' secundum locum occupat antecedente 'sed'. atque hunc uersum sic ad metrum accommodem: Sed díuesne

istic Thĕŏtīmūst? 'Sed istic Th. diuesnest?' cum Bothio Rl, Fl contra usum. non rectius Rl scribit Trin. 375 Dúcere uxorém sine dote? — Síne dote uxorém? — Ita. uxoremne Reiz apud Hermannum praef. p. IX, Rl, Bx. <autem> uxorem Fritzsche, Fl. sed hiatus ictu et mutatione personae excusatur. Truc. 779 Hic nunc uolo scire eodem pacto sine malo fateamini. pacton Studemund cum Sp. io, Schoell, qui 'Hic' delet et in adnotatione 'eodemne pacto' proponit. praeterea si 'ne' excidit, post 'eod*em*' excidisse ueri est similius; cf. Amph. 805 'In eodemne lécto? — In eodem; ubi 'eodemne' Fl, Lachm., 'eodem' libri. Bacch. 421 Eademne erat haec disciplina tibi? Dubia denique est ratio u. Eun 733 Sed Tháïs multo ánte uenit. — 'An abiit iam a mílite? ad hiatum tollendum fortasse uere scripsit 'multo <me> 'Btl, sed falso 'multon', cum 'sed' antecedat, post Harium Fl, U, Dz. ed.

Iam disseram de nonnullis uersibus, ubi particulam 'ne' pronomen personale sequitur:

Capt. 577 Quíd ais? furcifér? *tun te* <esse> gnátum memoras líberum? 'esse' add. Sp Phil. XXXVII p. 441, Bx. 'tun natum te esse' male transposuit Fl; nam 'tun te', praesertim cum alliterationem efficiant, non dirimuntur, cf. praeter u. Amph. 373 a Bx. io allatum: Amph. 758 Tun te abisse hodie hinc negas? Mil. 497. Capt. 571.

Poen. 1130 Cognóscin Giddenínem ancillám tuam?

ad hiatum, qui tamen caesura excusatur, tollendum 'tu tuam' male scripserunt LG. ad uerbum enim antecedens, si ei 'ne' affixum est, pronomen pers. subiecti loco positum se applicat nulla uoce intercedente. atque in omnibus fabulis latinis duos tantum uersus inueni, qui huic usui obstare uidentur: 1) Bacch. 856 Dixin tibi ego illum inuenturum te qualis siet; qui tamen uersus iusto longior est et offensionem habet ex datiuo ante nominatiuum posito, quare p. 11 'tibi' delendum proposui. 2) Truc. 791 Iám tace: accepístin puerum tú ab hac? — Accepí. — Tace; ubi metrum, nisi 'tú ab hoc puerum' hiatu inducto transponere uelis, aliam collocationem non admittit.

Trin. 378 *'Egone* indotatám *te* uxorem ut pátiar? — Patiundúmst, pater.

sic uersus uulgo editur. EGON A, Ego cett. 'te' om. A. sed ut

'tun te' (uide supra ad Capt. 577) semper 'egone te' arte coniunguntur; itqaue scripserim: 'Egone te índotátam uxórem ss. cf. egon te Aul. 824. Merc. 317. 323. Most. 923. Andr. 504. Hec. 849.

§ 10.

De pronomine subiecto apud uerbum collocato.

Pronomen pers., quod est subiectum, uerbum suum antecedit in cc. 2600 uu., sequitur in 512. in plurimis autem ex illis 2600 uu. (2080) pronomen cum uerbo suo ita est coniunctum, ut ante illud ipsum positum sit aut una uox intercedat. 170 locis Plautinis, 60 Terentianis pronomen extat in principio uersus et uerbum in exitu. uerbum in altero uersu sequitur 182 locis Plautinis, 60 Terentianis. in tertio demum uersu extat uerbum, cum pronomen subiectum antecedat, 9 locis (Mil. 882 ss. Most. 96 ss. Poen. 24 ss. Trin. 116 ss. Truc. 609 ss. Eun. 604 ss. Acc. fr. I I 138, 19 ss. Enn. fr. I 67, 351 ss. Laber. prol. II 296, 109). — Pronomen pers. postponitur uerbo suo in 512 uu., atque plerumque quidem proxime (in 436 uu), de quo usu iam antea passim disserui. una uox intercedit 69 locis, quae res plerumque aut intercedentibus particulis affirmatiuis (hercle etc. cf. ad Cas. 798 p. 40) aut ui sententiae excusatur. in altero uersu sequitur pronomen subiectum 7 locis Plautinis (Amph. pr. 39 s. 778 s. Cist. II 3, 65 s. Men. 690 s. Most. 469 s. 637 s. Vid. fr. IX, de quo dixi p. 39). postponitur autem pronomen subiectum uerbo suo plerumque in imperatiuis (tace tu, age tu) aut in interrogationibus, ubi ad uerbum affixa est particula 'ne' (audin tu, uiden tu).

Aul. 563 Volo ego éx te scire quí sit agnus cúrio

sic libri usitatum ordinem uerborum praebentes. 'Volo scire ego ex te' male cum Nonio G. ium scripsisse recte monet Seyff. Jahresber. f. Alterthumsw. XXXI (1882) p. 60. cf. Bacch. 189 Istuc uolebam ego ex te percontarier. Pers. 604 uolo ego hanc percontari. Rud. 120 s. paucis percontarier Volo ego ex te.

INDEX.

BERLINER BUCHDRUCKEREI-ACTIEN-GESELLSCHAFT, SETZERINNEN-SCHULE DES LETTE-VEREINS (CARL JANKE).

BEITRÄGE
ZUR
VERGLEICHENDEN TROPIK DER POESIE.

ERSTER THEIL:

SYSTEMATISCHE DARSTELLUNG DER TROPEN

DES

AESCHYLUS, SOPHOCLES UND EURIPIDES

MIT EINANDER VERGLICHEN

UND

IN POETISCHER UND CULTURHISTORISCHER RÜCKSICHT BEHANDELT

VON

DR. WILHELM PECZ.



BERLIN 1886.
VERLAG VON S. CALVARY & CO.

Vorliegende systematische Darstellung der Tropen des Aeschylus, Sophocles und Euripides ist eine neue Bearbeitung meiner durch die Ung. Academie der Wissenschaften in ungarischer Sprache veröffentlichten Abhandlungen über die Tropen derselben drei Tragiker. Zuerst erschien ein Theil der Tropen des Sophocles („Systematische Darstellung der Proportionstropen bei Sophocles“) in der Zeitschrift f. d. österr. Gymnasien (1877. X. Heft), dann wurden die Tropen des Aeschylus und Sophocles im XIV. Bande (1878) der sprachwissenschaftlichen Mittheilungen der Ung. Acad. der Wissenschaften, zuletzt die Tropen des Euripides im X. Bande (No. VI. 1882) der Abhandlungen der ersten Classe der Ung. Acad. der Wissenschaften veröffentlicht. Ueber die Tropen des Euripides hat E. Abel in der ungarischen Allgemeinen Philologischen Zeitschrift (VI. Jahrg. 1882. pp. 865—874) und in der Philologischen Wochenschrift (III. Jahrg. 1883. No. 5.) zwei Rezensionen erscheinen lassen. Nach der letzteren hält er die Sammlung der Tropen für werthvoll, und meine Schlussfolgerungen für interessant, ist jedoch der Meinung, die gewonnenen Resultate seien mehr interessant als richtig. Uns hat er von der Richtigkeit seiner Meinung nicht überzeugt.

[illegible] verschiedenen [illegible] Fragment- [illegible] papyrus [illegible] Firmin-Didot [illegible] Nouveaux fragments d'Euripide et d'autres poètes grecs publiés par H. Weil [illegible] Firmin-Didot [illegible] 187[illegible] [illegible] 4[illegible] [illegible] 188[illegible] p. 2[illegible]—2[illegible] [illegible] 5[illegible]—5[illegible] veröffent- [illegible] habe ich [illegible] V[illegible] [illegible] Rücksicht genommen.

[illegible]

Dr. Wilhelm Peez.

Litteratur über die Tropen.[1]

Griechische Tragiker.

B. Altum. Similitudines Homeri cum Aeschyli, Sophoclis, Euripidis comparantur. Berol. Schade 1855. Dissert.

G. F. H. Coenen. De comparationibus et metaphoris apud Atticos praesertim poetas. Utrecht 1875. Dissert.

C. C. Hense. Über personificierende Epitheta bei griechischen Dichtern namentlich bei Pindar, Aeschylus, Sophocles. Halberstadt 1855. Gymn.-Progr.

J. Herzer. Metaphorische Studien zu griechischen Dichtern. I. Die auf „Unglück und Verwandtes" bezüglichen Metaphern und Bilder bei den Tragikern. Zweibrücken 1884. Studienanstalt.

Dr. Hoppe. De comparationum et metaphorarum apud tragicos Graecos usu. Berl. 1859. Progr. des Berl. Gymn. zum grauen Kloster.

G. Radtke. De tropis apud tragicos Graecos. Pars I. Berol. Lange 1865. Dissert.

— De metaphoris ex verbis nauticis et ex venaticis petitis. Pars II. Krotoschin 1867. Gymn.-Progr.

J. Rappold. Die Gleichnisse bei Aeschylus, Sophokles und Euripides. I. Theil. Klagenfurt 1876. Progr. des k. k. Staats-Gymn. zu Klagenfurt.

— Die Gleichnisse bei Aechylus, Sophokles und Euripides. II. Theil. Klagenfurt 1877. Progr. des k. k. Staats-Gymn. zu Klagenfurt.

— Die Gleichnisse bei Aeschylus, Sophokles und Euripides. III. Theil (Schluß.) Klagenfurt 1878. Progr. des k. k. Staats-Gymn. zu Klagenfurt.

---

[1]) Einen Theil der Angaben verdanken wir E. Hübner (Grundriss zu Vorlesungen über die griechische Syntax. Berlin W. Hertz. 1883. pp. 99-102.)

Aeschylus.

S. Dahlgren. De imaginibus Aeschyli. Stockholm 1877. Dissert.
Herm. Ritters. De conformationum usu Aeschyleo. Leipzig, Teubner 1882. Dissert.
H. Rüter. De metonymia abstractae notionis pro concreta apud Aeschylum. Halle 1877. Dissert.
Schmeier. De translationibus ab homine petitis apud Aeschylum et Pindarum commutatio. Königsberg 1882. Dissert.
Schulze. De imaginibus et figurata elocutione Aeschyli. Gymn. Progr. Halberstadt 1854.
Tuch. De Aeschyli figurata elocutione. Wittenberg 1869.
N. Wecklein. Das Gleichniss bei Aeschylus (Studien zu Aeschylus. Berl. Weber 1872. pp. 1—10).

Sophocles.

D. Bassi. Il sentimento della natura in Sophocle. Rivista di filologia. XII. 1883.
E. Krichauff. Quaestiones de imaginum et translationum apud Sophoclem usu. Lyck 1882. Progr. d. Gymn.
H. Kühlbrandt. Quomodo Sophocles res imaginarias vita humana induerit. Leipz. 1880. Dissert.
Lueck. De comparationum et translationum usu Sophocleo. Pars I. Neumark 1878. Gymn.-Progr.
— De comparationum et translationum usu Sophocleo. Pars II. Neumark 1880. Gymn.-Progr.
— De comparationum et translationum usu Sophocleo. Pars III. Stargardt 1882. Gymn.-Progr.

Euripides.

Magdeburg. Über die Bilder und Gleichnisse bei Euripides. I. Theil. Danzig 1882. Progr. d. städt. Gymn.
— Über die Bilder und Gleichnisse bei Euripides. II. Theil. Danzig 1884. Progr. des städt. Gymn.
E. Schwartz. De metaphoris e mari et re navali petitis quaestiones Euripideae. Kiel 1878. Dissert.

Die übrige Litteratur.

G. Backman. Homerus comparans, seu similitudines ex Il. et Od. Hernosandiae (Greifswald) 1806.
G. Barchfeld. De comparationum usu apud Silium Italicum. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht 1880.

Bäcker. Die Metaphern in den Satiren des Horaz. Stralsund 1883. Realgymn.-Progr.

J. L. E. Berger. De usu modorum temporumque apud Homerum in comparationibus. Celle 1837.

Biedermann. Der Dehlpin in der dichtenden und bildenden Phantasie der Griechen und Römer. Halle 1881. Gymn.-Progr.

Braumüller. Über Tropen und Figuren in Vergils Aeneis. I. Theil. Berl. 1877.

— Über Tropen und Figuren in Vergils Aeneis. II. Theil. Berl. 1882. Progr. d. Wilh.-Gymn.

Dr. Fr. Brinkmann. Die Metaphern. Studien über den Geist der modernen Sprachen. I. B. Erster Abschnitt: Die Thierbilder der Sprache. Bonn 1878. Marcus.

A. G. van Cappello. De poeticis Homeri et Virgilii comparationibus inter se collatis symbolae litterar. Amsterdam 1839.

Caspers. De comparationibus Vergilianis. Hagenau 1883. Gymn.-Progr.

Dressler. De troporum qui dicuntur apud Catullum usu. Wien 1882. Mariahilf. Gymn.-Progr.

H. Düntzer. Zu den homer. Gleichnissen. Homerische Abhandlungen. Leipz. 1872.

J. F. W. Egen. Über die homer. Gleichnisse nebst einer Beispielsammlung. Magdeburg 1790.

R. Engelhard. De personificationibus, quae in poesi atque arte Romanorum inveniuntur. Göttingen 1881. Deuerlich. Dissert.

R. Eucken. Über Bilder und Gleichnisse in der Philosophie. Leipzig. Veit u. Comp. 1880.

E. H. Friedländer. Beiträge zur Kenntnis der homer. Gleichnisse I. Theil. Berl. 1870.

— Beiträge zur Kenntnis der homer. Gleichnisse. II. Theil. Berl. 1871.

H. Frommann. Über den relativen Werth der homerischen Gleichnisse. Büdingen 1882.

Gerber. Die Sprache als Kunst. 2 Bde. Bromberg 1873—1874. Mittler.

Chr. Gerdes. De translationibus quae dicuntur Terentianis. Leer 1884. Gymn. u. Realgymn.-Progr.

Fr. Goldmann. Die poetische Personification in der Sprache der alten Komödiendichter I. Plautus. Halle 1885. Progr.

G. O. Goram. Pindari translationes et imagines. Philol. 1859.

Grauer. Über die figura personata nebst einleitenden Bemerkungen. 1842.

Dr. P. Gross. Die Tropen und Figuren. Ein Hilfsbuch für den deutschen, lateinischen und griechischen Unterricht an höheren Lehranstalten. Köln 1881. Roemke.

C. F. Sickel. Bruchstücke einer Einleitung in die homerischen Gesänge. Gleichnisse. Halle 1838.
— Über die homerischen Gleichnisse. Halle 1847.
Sobieski. Vergil und Ovid nach ihren Gleichnissen. Lemgo 1846. Progr.
C. Spangenberg. De T. Lucretii Cari tropis. Marburg 1880. Dissert.
F. Spitzner. De liberiore in comparationibus Homericis structura. 1836.
L. Stacke. De comparationibus Homericis dissertatio grammatica Rinteln 1853.
Straub. De tropis et figuris quae inveniuntur in orationibus Demosthenis et Ciceronis. Aschaffenburg 1883. Progr.
K. E. Schmidt. Über die Begriffe ὁμώνυμον und μεταφορά. Zeitschr. f. d. Gymnasialw. 1852.
Taschenberg. Bilder aus dem Thierleben. Leipzig, Freytag 1885.
Víravský. Über die Metaphern bei Homer und Apollonius von Rhodus. Taus. 1878. Gymn.-Progr. (Böhmisch).
Washietl. De similitudinibus imaginibusque Ovidianis. Wien 1883. Gerold.
F. Wimmer. De parabolis Homericis. Breslau 1834.
H. Wiskemann. Commentatio de veterum oratione translata seu figurata. Hersfeld 1843.
E. F. Wortmann. De comparationibus Plautinis et Terentianis ad animalia spectantibus. Marburgi 1883.

I.

Vor der Behandlung der Tropen des Aeschylus, Sophocles und Euripides wollen wir zuerst kurz die Standpunkte hervorheben, nach welchen man besonders die Bilder der Poesie des classischen Alterthums zu behandeln pflegt, und dann denjenigen auseinandersetzen und rechtfertigen, nach welchem wir die Tropen der drei griechischen Tragiker in vorliegender Arbeit betrachten.

Ein vielfach angewendeter Standpunkt bei der Behandlung der Tropen ist der *rhetorische*, indem man untersucht, in welcher Art und Weise die einzelnen Tropen gebraucht werden: ob nämlich Lebendes für Lebendes, Lebloses für Lebloses, Lebendes für Lebloses, Lebloses für Lebendes; ob das Abstracte für das Concrete, das Concrete für das Abstracte stehe; ob das Bild malerisch oder rhetorisch sei; ob es die Eigenschaft der Ruhe oder Bewegung besitze; ob es plastisch, beseelend oder plastisch-beseelend sei; was die Bilder in Bezug auf Mannigfaltigkeit und Grösse zeigen; ob das Bild einfach an die Stelle des eigentlichen Ausdruckes gesetzt wird, und es der Phantasie überlassen wird, sich die richtige Beziehung zu denken, oder das Bild und der eigentliche Ausdruck nebeneinander stehen, oder nebeneinander stehend zugleich vermengt werden; aus welchem Ziele die Bilder gebraucht werden, was die Art und Weise der Auswahl derselben sei (Altum, Hoppe; Rüter, Wecklein; Henkel, Hense, Spangenberg).

Oft werden die Tropen in *grammatischer* Hinsicht untersucht, d. h. es wird hervorgehoben, was sie nach Wortformen und Sätzen Eigenthümliches bieten (Altum, Hoppe, Radtke, Rappold, Langen, Lichtenegger, Sobieski).

Hie und da sieht man auch den *lexicographischen* Standpunkt vertreten, nach welchem das Augenmerk auf die Verwendung des Wortmaterials in den Bildern gerichtet wird (Rappold; Schwartz).

Ring versucht eine Beleuchtung der Pindarischen Bildersprache auf *psychologischer* Grundlage durchzuführen, indem er als Anordnungsprincip einer planmässigen Tropik das *tertium comparationis* zu Grunde gelegt wissen will; denn nach ihm zeige das tertium comparationis, welche Beziehungen der äusseren und der gedanklichen Welt sich auf die Stimmung des Dichters am anregendsten erweisen. Durch die Anwendung dieses Princips auf die tropischen Eigenthümlichkeiten der alten Dichter, und durch die Zusammenstellung der auf diese Weise methodisch gewonnenen Einzelresultate glaubt er eine vergleichende Tropik des classischen Alterthums ermöglichen zu können. Abgesehen davon, dass wir in dieser Beziehung die Resultate noch zu erwarten haben, lässt sich nicht leugnen, dass das tertium comparationis, da es der individuellen Auffassung einen viel zu grossen Spielraum gewährt, als Anordnungsprincip in vielen Fällen nur mit der grössten Willkür angewendet werden kann, wie dies auch Lichtenegger bekennt, der im Uebrigen das tertium comparationis bei der Behandlung der Tropen für allein zweckmässig ja für allein berechtigt erachtet.

Manchmal wird dasjenige in Betracht gezogen, *was* durch die Tropen *bildlich ausgedrückt wird* (Hoppe, Kühlbrandt, Henkel, Morel, Roseth).

Endlich wird bei den Tropen sehr oft deren *Stoff* d. h. dasjenige berücksichtigt, *wodurch* Etwas *bildlich ausgedrückt wird* (Coenen, Hoppe, Radtke, Rappold, Dahlgren, Bassi, Krichauff, Lueck, Magdeburg, Schwartz, Barchfeld, Kopetsch, Viravsky, Krupp, Henkel, Hense, Lichtenegger). Man gruppirt in diesem Falle mehr oder minder gelungen die Bilder nach den verschiedenen Schichten der menschlichen Gesellschaft oder nach der Natur, je nachdem sie aus diesem oder jenem Anschauungskreise entnommen sind, dann wird das Ganze ohne Weiteres oder mit einigen nach rhetorischem, grammatischem oder lexicographischem Standpunkte gemachten Bemerkungen geschlossen. Doch unserer Meinung nach folgt erst jetzt der fruchtbringendste und interessanteste Theil der Arbeit. Nach reiferer Ueberlegung sieht

man nämlich, dass die auf diese Weise gesammelten und richtig gruppirten Bilder ein interessantes, manchmal überraschendes Licht werfen nicht nur auf das Zeitalter, in welchem der Dichter gelebt hat, sondern in noch viel grösserem Massstabe auf den Dichter selbst, auf seinen Charakter, seine Phantasie, sein poetisches Temperament und seine poetische Kunst, ja selbst auf einzelne Werke desselben; man gelangt zur Ueberzeugung, dass diese Bilder nicht anders sein können, als wie sie sind, dass sie die natürlichen Erzeugnisse des betreffenden Zeitgeistes, der betreffenden poetischen Richtung und des Geistes des betreffenden Dichters sind, dass sie als solche nur in einer derartigen Rücksicht, d. h. in *culturhistorischer* und *poetischer* Rücksicht (man könnte sie auch *literarhistorisch* nennen) behandelt werden können. Hiermit wäre die Aufgabe der Tropik zu zeigen, *in welchem Zusammenhange Zeitalter, Dichter und Tropen mit einander stehen, welches Licht die Tropen auf Zeitalter und Dichter werfen.*

II.

Im Folgenden gehen wir auf die Tropen selbst über, indem wir vom Wesen derselben sowie von unserem bei der Ausarbeitung befolgten Verfahren Einiges zu bemerken haben.

Das Wesen der Synecdoche und der Metonymie fassten schon die Alten richtig auf, als sie behaupteten, dass im einen der Theil für das Ganze oder das Ganze für den Theil, im anderen die Ursache für das Verursachte oder das Verursachte für die Ursache stehe. Das Erkennen des Wesens der Metapher und der mit ihr verwandten Tropen, der Allegorie und des Gleichnisses, haben wir Gerber zu verdanken. In seinem ausgezeichneten Werke zeigt er uns, dass die Metapher nicht auf blosser Vergleichung, sondern auf einer Proportion beruhe. Denn wenn wir z. B. anstatt„ Strahl der Sonne“ „Pfeil der Sonne“ sagen, so beruht diese Metapher auf der Proportion: Strahl : Sonne = Pfeil : Bogen. Natürlich kann man dann auch umgekehrt „Strahl des Bogens“ anstatt „Pfeil des Bogens“ sagen (2, 1, 79). Nach ihm giebt die

blosse Vergleichung eine Homonymie, Catachrese (2, 1, 81), aber keine Metapher. In der Homonymie constatiren wir eine wirkliche Aehnlichkeit, mit der Metapher wird eine Aehnlichkeit geschaffen. Jenes ist nach ihm das Ergebniss der prosaischen Anschauung, dieses dasjenige des künstlichen Schaffens.

Wollen wir also das Wesen der Tropen uns veranschaulichen, so glauben wir, lässt sich das kurz so geben:

1. Die Synecdoche $= a$ pro $a + b$, oder $a + b$ pro a. Ist z. B. das Haupthaar $= a$, so ist der Kopf $= a + b$, und dann kann man sagen: κόμης (statt κρατὸς) δὲ λευκὸν μυελὸν ἐκραίνει. Soph. Trach. 781. Das heisst: a pro $a + b$. Oder wenn z. B. die Locke $= a$ ist, so ist das Haupthaar $= a + b$, und dann kann man sagen: τῆσδε δεσπόζειν φόβης (statt τοῦδε δεσπόζειν βόστρυχος). Aesch. Ch. 188. Das heisst: $a + b$ pro a.

2. Die Metonymie $= a$ pro b oder b pro a. Ist z. B. der Mord $= a$, so ist das durch den Mord vergossene Blut $= b$, und dann kann man sagen: δίθηκτον ἐν σφαγαῖσι (statt αἵματι) βάψασα ξίφος. Aesch. Pr. 863. Das heisst a pro b. Oder wenn z. B. der Fuss $= a$ ist, so ist der Schritt = b, und dann kann man sagen: ἀντέρειδε νῦν βάσιν σήν (statt πόδα σόν). Soph. Phil. 1403. Das heisst: b pro a.

3. Die Metapher, Allegorie und das Gleichniss, wie das Gerber bewiesen hat, beruhen alle auf einer Proportion, indem zur Bildung der einen oder des andern entweder diese oder jene Theile der Proportion, oder die ganze Proportion benutzt werden. Sie können also, glauben wir, am zweckmässigsten mit dem gemeinschaftlichen Namen: *„Proportionstropen“* benannt werden. Zur Veranschaulichung des Wesens aber, woraus sie gleichsam herausgebildet werden, kann folgende Formel dienen: $a : b = A : B$. Mit alldem wollen wir nur soviel sagen, dass in dieser Beziehung das unbewusste Wirken des dichterischen Geistes dieser mathematischen Denkungsart ähnlich, analog sei.

a. In der Metapher steht $a + B$ pro $a : b$, oder $A + b$ pro $A : B$. Stellen wir z. B. die Proportion auf: Die nichtige Sache (a) : das Verfolgen (b) = das Wild (A) : das Jagen (B), so können wir sagen: θηρᾶσθαι κενά (statt ἐπιχεῖσθαι κενοῖς). Soph. El. 1054. Folglich: $a + B$ pro a : b. Aber man kann auch umgekehrt sagen:

man nämlich, dass die auf diese Weise gesammelten und richtig gruppirten Bilder ein interessantes, manchmal überraschendes Licht werfen nicht nur auf das Zeitalter, in welchem der Dichter gelebt hat, sondern in noch viel grösserem Massstabe auf den Dichter selbst, auf seinen Charakter, seine Phantasie, sein poetisches Temperament und seine poetische Kunst, ja selbst auf einzelne Werke desselben; man gelangt zur Ueberzeugung, dass diese Bilder nicht anders sein können, als wie sie sind, dass sie die natürlichen Erzeugnisse des betreffenden Zeitgeistes, der betreffenden poetischen Richtung und des Geistes des betreffenden Dichters sind, dass sie als solche nur in einer derartigen Rücksicht, d. h. in *culturhistorischer* und *poetischer* Rücksicht (man könnte sie auch *literarhistorisch* nennen) behandelt werden können. Hiermit wäre die Aufgabe der Tropik zu zeigen, *in welchem Zusammenhange Zeitalter, Dichter und Tropen mit einander stehen, welches Licht die Tropen auf Zeitalter und Dichter werfen.*

II.

Im Folgenden gehen wir auf die Tropen selbst über, indem wir vom Wesen derselben sowie von unserem bei der Ausarbeitung befolgten Verfahren Einiges zu bemerken haben.

Das Wesen der Synecdoche und der Metonymie fassten schon die Alten richtig auf, als sie behaupteten, dass im einen der Theil für das Ganze oder das Ganze für den Theil, im anderen die Ursache für das Verursachte oder das Verursachte für die Ursache stehe. Das Erkennen des Wesens der Metapher und der mit ihr verwandten Tropen, der Allegorie und des Gleichnisses, haben wir Gerber zu verdanken. In seinem ausgezeichneten Werke zeigt er uns, dass die Metapher nicht auf blosser Vergleichung, sondern auf einer Proportion beruhe. Denn wenn wir z. B. anstatt „Strahl der Sonne“ „Pfeil der Sonne“ sagen, so beruht diese Metapher auf der Proportion: Strahl : Sonne = Pfeil : Bogen. Natürlich kann man dann auch umgekehrt „Strahl des Bogens“ anstatt „Pfeil des Bogens“ sagen (2, 1, 79). Nach ihm giebt die

Dramatiker sich rascher und kürzer ausdrücken muss als der Epiker, der sich mit epischer Ruhe und Breite der längsten Gleichnisse bedienen kann.

Haben wir so das Wesen der Synecdoche, Metonymie und der Proportionstropen erkannt, so sehen wir, dass *die Synecdoche ein Ausfluss der Anschauung, die Metonymie ein Ausfluss der Reflexion und die Proportionstropen ein Ausfluss der Phantasie sind* (Gerber 2, 1, 25). Wenn Aesch. Pers. 563 sagt, dass „die Hände der Joner" die Perser zu Grunde gerichtet haben, so wirkt in ihm die Anschauungsthätigkeit seines Geistes; wenn Schiller (Die Kraniche des Ibykus) sich folgendermassen ausdrückt: „So wandert' er am leichten Stabe aus Rhegium des Gottes (statt: der Begeisterung) voll," so stammt dieser Ausdruck gewiss aus dem Gedanken, aus der Reflexion, dass Begeisterung bei den Alten nur dort sein konnte, wo der sie einflössende Gott zugegen war; wenn Goethe (Tasso) sagt: „So bindet der Magnet durch seine Kraft das Eisen mit dem Eisen fest zusammen, wie gleiches Streben Held und Dichter bindet," so bringt seine Phantasie das gleiche Streben des Helden und Dichters mit dem Zusammenbinden des Eisens mit dem Eisen durch die magnetische Kraft in Verhältniss, und schafft zwischen den zweien eine Aehnlichkeit.

Da aber die obige sehr gewichtige Ansicht über das Wesen der Synecdoche, Metonymie und Proportionstropen nur mehr interessant als begründet erscheinen könnte, so wollen wir sie mit folgenden aus Euripides entnommenen Stellen noch mehr bekräftigen. In der Medea sind überhaupt viele Metonymien, weil die Reflexion in ihr häufig ist, da einestheils Medea öfters ihre Gefühle zu begründen trachtet, andererseits auch Iason öfters seine Liebe zu Kreon's Tochter, Glauke, entschuldigt. In Hippolytus 165—193, wo der Chor und die Amme der Phaedra sich über das traurige Schicksal ihrer Gebieterin beklagen, finden sich drei Metaphern aus den meteorologischen Erscheinungen. In 618—630, wo Hippolytus idealistisch gegen die Frauen loszieht, indem er sagt, es wäre besser, man bekäme Kinder ohne sie zum Geschenke von den Göttern, sie selber aber wären aus der Welt zu schaffen, sieht man vier Metapher aus der Gärtnerei. In Andromache 905—935, wo Hermione ihrem Bruder, Orestes sagt, sie

sei eine sehr unglückliche Frau, da ihr Gatte, Neoptolemus nicht sie, sondern die Andromache liebe, sind sehr viele Metonymien. In Troades 368—404 gebraucht Cassandra vier kühne Metonymien, als sie ihrer Mutter, der Hecuba, das böse Schicksal der Griechen vorhersagt, und in 469—508 bedient sich die Hecube, indem sie sich beklagt, fünf Metaphern. In 638—683, wo sich die Andromache beklagt und ihre Mutter damit tröstet, ihr Schicksal sei doch besser als das eigene, kommen achtzehn Bilder vor (darunter eine Synecdoche und drei Metonymien). Als sie sich aber wieder und heftiger beklagt und ihren Sohn beweint, erbittert sich ihr Gefühl, und da gebraucht sie nur vier Bilder (darunter eine Synecdoche und eine Metonymie). In Orestes 1256--1322, wo der Chor auf der äussersten Hut ist, ob sich kein Feind nähere, solange sich drinnen Orestes rüstet die Mutter zu tödten, sind sieben Synecdochen und vier Metonymien. In Phoenisse 1080—1097, wo der Herold der Iocaste das Fallen des Eteocles berichtet, finden sich fünf aus dem Kriege entnommene Metonymien. In Heraclidae 803—842, wo der Diener den Kampf der Könige Demophoon und Eurystheus erzählt, sind sechs aus dem Kriege entnommene Metonymien. In Hercules Furens 69—140, wo Megara (die Gattin des Hercules) dem Amphitryon (dem Vater des Hercules) klagt, und dieser sie tröstet, sehen wir sieben schöne Bilder. In Ion 1—210, besonders in der von Ion gesungenen Monodie (82—183) kommen sehr viele Synecdochen, Metonymien und Proportionstropen vor. Diese eigenthümliche Mischung der Bilder entspricht ganz dem eigenthümlichen, zurückhaltende Begeisterung und reflectirenden Geist bekundenden Charakter des Ion, mit welchem er seinen Beruf als Tempelwächter lobpreist. In 1230 — 1261, wo der Chor und die Kreusa sich ängstlich beklagen, sind vier Synecdochen und Metonymien. In Helena 1—65, wo Helena ihre Widerwärtigkeiten erzählt, finden sich sieben Metonymien aus dem ehelichen Leben. In 779 — 841, in dem zwischen Menelaus und Helena gehaltenen Dialog, wo sich das Ehepaar der gegenseitigen Treue versichert, sind fünf Metonymien aus dem ehelichen Leben und aus der Liebe. In 1519 — 1692, wo der Herold das listige Entkommen des Menelaus und der Helena erzählt, finden sich fünfzehn Bilder, darunter mehrere Synecdochen und Metonymien

aus der Schiffahrt. In den Bacchae sind schon nach dem Inhalte des Stückes sehr viele Metaphern aus der Jagd. In den zwei Iphigenien steht ebenfalls vermöge des Inhaltes oft das Ruder synecdochisch für das Schiff. In der aulischen Iphigenie sind auch noch viele Metonymien aus dem Kriege und den geschlechtlichen Verhältnissen, ebenfalls dem Inhalte entsprechend. — Wenn man nun diese Beispiele gut mit einander vergleicht, so sieht man, dass sich *das Gefühl*, welches mit der Phantasie in engem Zusammenhange steht, ja gewöhnlich deren Quelle ist, in Begleitung von *Proportionstropen*, *der Verstand* (Anschauung, Reflexion) von *Synecdochen* und *Metonymien*, und *die Mischung von Gefühl und Verstand* in Begleitung von *Proportionstropen*, *Synecdochen und Metonymien* zeigt.

Während bei den *Proportionstropen* darauf Acht gegeben werden muss, *woher sie entnommen sind*, ist bei der *Synecdoche und Metonymie* zu beachten, *wo sie angewendet werden;* denn der Stoff der Synecdoche und Metonymie bietet kaum etwas wichtiges, doch wohl die Anwendung desselben, indem man sehen kann, bei welcher Gelegenheit sich der Dichter eines zwar weniger poetischen Griffes bediente, der aber doch noch poetisch ist. Denn durch die Synecdoche und Metonymie bleibt der Dichter immer an dem behandelten Stoffe gebunden, indem er die eine oder die andere Seite desselben aufnimmt; hingegen bieten ihm die Proportionstropen Gelegenheit auf ein ganz anderes Gebiet mit seiner Phantasie hinüber spielen zu können, auf Gebiete, die seiner individuellen Natur oder dem Zeitgeiste entsprechen, welchem er, besonders als Dramatiker, Rechnung tragen muss. Und so glauben wir ganz getrost sagen zu können, dass *die Proportionstropen in poetischer, besonders aber in culturhistorischer Hinsicht bei Weitem wichtiger sind, als die Synecdoche und Metonymie.*

In Hinsicht der kritischen Wahl des Stoffes haben wir getrachtet alle Tropen anzuführen, die einen poetischen Werth haben, aber auch nur solche, denn wie in jeder Sprache, so sind auch im Griechischen viele tropische Ausdrücke, ohne dass sie Tropen wären. Es war also in vielen Fällen wohl zu erwägen, ob dieser

oder jener Tropus nur in der Poesie, oder schlechthin nur bei Aeschylus, Sophocles oder Euripides, oder bereits in der Prosa vorkomme, also höchst wahrscheinlich auch in der Umgangssprache üblich war, und somit seinen poetischen Werth eingebüsst hat. Wenn also z. B. Sophocles anstatt „Rede“ „Zunge“ sagt (wie Ant. 961: κερτομίοις γλώσσαις, oder Fr. 322: ὀρθὴ μὲν ἡ γλῶσσ' ἐστίν), oder anstatt „Frucht“ „Herbst“ erwähnt (wie Fr. 239: δείλῃ δὲ πᾶσα τέμνεται βλαστουμένη ὀπώρα), so sind diese Ausdrücke zwar metonymisch, aber keine Metonymien mehr, da sie schon in der Prosa gebräuchlich sind. Oder wenn Sophocles die „Leidenschaft“ „Krankheit“ nennt (wie Trach. 445—446: εἴ τι τὠμῷ τ' ἀνδρὶ τῇδε νόσῳ ληφθέντι μεμπτός εἰμι, κάρτα μαίνομαι), so ist dies zwar metaphorisch gesagt, aber keine Metapher mehr, da der Ausdruck bereits in der Prosa vorkommt.*) Solche, keinen poetischen Werth besitzenden Tropen gehören in den Bereich der *Tropik der Sprache,* als deren Begründer *Brinkmann* durch sein ausgezeichnetes Werk betrachtet werden kann.

Die nach dem eben hervorgehobenen Grundsatz gesammelten Tropen geben wir in den mit römischen Ziffern gekennzeichneten Haupttheilen nach ihren *Gruppen*, denn wir halten dieselben in poetischer Hinsicht für sehr interessant. Sträusse sind diese der Poesie, die des Dichters Meisterhand aus den Blumen der Phantasie zusammenband, und wenn in Folge einer solchen Anordnung die zur selben Kategorie gehörenden Tropen (wie z. B. diejenigen, in denen „das Meer“ oder „die Woge“ den Tropus bilden) an verschiedenen Stellen erwähnt werden, so ist dies ebenso, wie wenn in diesem oder jenem Blumenstrauss je eine von dieser oder jener Blumenart zu sehen ist. Welche Tropen zusammengehören und eine Gruppe bilden, ist nur zu fühlen, kann aus syntaktischen oder anderen Verhältnissen nicht ergründet werden. Fühlt man nämlich, dass zwei eng nebeneinander sich befindende Bilder

---

*) Wir wissen wohl, dass es besonders bei Euripides unter den Beispielen mit ζεύγνυμι mehrere solche geben mag, die überhaupt keine Tropen sind, oder wenigstens keinen poetischen Werth haben, wir mussten sie aber trotzdem aufnehmen, da es unmöglich war dieselben von denjenigen, die einen solchen besitzen (dass es auch solche unter ihnen giebt, kann keinem Zweifel unterliegen), zu unterscheiden.

(selbst wenn sie in besonderen Sätzen stehen) in den Bereich eines und desselben aufblitzenden Gedankens gehören, so gehören sie zu einander, wenn aber gefühlt wird, dass ein Bild (selbst wenn es ganz nahe zu einem anderen steht) das Erzeugniss eines neuen Gedankens ist, so bildet es mit dem neben ihm stehenden nicht eine Gruppe. Von den in den einzelnen Gruppen vorkommenden Bildern haben wir diejenigen, die nicht eigentlich in denjenigen Haupttheil gehören, in welchem sie angeführt werden, in Klammer gesetzt, und verweisen auf sie in demjenigen Haupttheil, wohin sie eigentlich gehören. Ferner trachteten wir das scheinbar einander sehr Aehnliche aber doch von einander Verschiedene gebührend zu unterscheiden. Wir haben z. B. die Ausdrücke: „die Fichte für das Schiff", „die Fichte für die Flotte" als Metonymien genommen, aber den Ausdruck: „der Balken für das Schiff" hielten wir schon für angerathen als Synecdoche zu betrachten. Die Metonymie: „Das Blut für den Leichnam" kann in die Kategorie des Menschen oder des Krieges gehören, je nachdem einer in der menschlichen Gesellschaft oder im Kriege das Leben verliert. Die Metaphern: „der Wind", „der Sturm" können in die Kategorie der Schifffahrt oder der meteorologischen Erscheinungen gehören; wohin sie in einem jeden einzelnen Falle zu nehmen sind, ist aus der Stellung derselben im Zusammenhange des Textes zu beurtheilen.

Alldies in Betracht genommen haben wir bei den drei Tragikern folgende Kategorien gefunden:

Synecdoche: Der Mensch, das Haus, die Religion, Mythologie, der Krieg, das staatliche Leben, die Pferdezucht und das Pferderennen, der Ackerbau und die Natur mit folgenden Unterabtheilungen: Allgemeine Natureigenschaften, die Thiere und die meteorologischen Erscheinungen.

Metonymie: Der Mensch, das Haus, das menschliche Thun und Treiben im Allgemeinen, die Religion, Mythologie, der Tanz, die Musik, die Webekunst, der Krieg, das staatliche Leben, die Jagd, die Pferdezucht und das Pferderennen, die Bienenzucht, der Ackerbau, Weinbau, die Schifffahrt und die Natur mit folgenden Unterabtheilungen: Die Thiere, das Wasser und die meteorologischen Erscheinungen.

Proportionstropen: Der Mensch, das Haus, das menschliche Thun und Treiben im Allgemeinen, die Religion, Mythologie, die Gymnastik, die Wettkämpfe, der Tanz, der Gesang, die Musik, die Poesie, die Architektur, die Bildhauerei, die Malerei, die Arzneikunde, das Schmiedehandwerk, der Krieg, das staatliche Leben, die Jagd, der Fischfang, die Pferdezucht und das Pferderennen, die Viehzucht, die Bienenzucht, die Gärtnerei und der Ackerbau, der Weinbau, der Handel, die Schifffahrt und die Natur mit folgenden Unterabtheilungen: Allgemeine Natureigenschaften, die Thiere, die Pflanzen, das Feuer, das Wasser und die meteorologischen Erscheinungen.

Zur Grundlage unserer Arbeit haben wir die kritische Textausgabe Dindorfs genommen: Poetarum scenicorum Graecorum Aeschyli Sophoclis Euripidis et Aristophanis fabulae superstites et perditarum fragmenta. Editio quinta correctior. 1869.

AESCHYLUS.

A. Die Synecdoche.

I. Der Mensch.

1. *Der Kopf für den Menschen.* 1. φίλον κάρα. Ag. 905. 2. τὸ σὸν κάρα. 1615. 3. τοὐμὸν κάρα. Fr. 178.

2. *Das Haar für die Locke.* τῆσδε δεσπόζειν φόβης. Ch. 188.

3. *Das Auge für den Menschen.* 1. βάλλεται γὰρ ὄσσοις Διόθεν κεραυνός. Ag. 468—469. 2. ὦ τερπνὸν ὄμμα. Ch. 238.

4. *Das Auge für den Diener.* δικαίων τ' ὀμμάτων παρουσία. Ch. 671.

5. *Das Augenlied für den Menschen.* βλέφαρα μὴ κοιμῶν ὕπνῳ. Sept. 3.

6. *Die Hand für den Menschen.* 1. χεὶρ δ' ὁρᾷ τὸ δράσιμον. Sept. 554. 2. τὸν πρὸς ἄλλης δεσποτούμενον χερός. Ch. 104. 3. πανούργῳ χειρί. 384—385. 4. ἕκατι δ' ἀμᾶν χερῶν. 437.

7. *Die Hand für die Ionier.* Ἰαόνων χέρες. Pers. 563.

8. *Das Herz für den Menschen.* ἐντὸς δὲ καρδία στένει. Sept. 967.

9. *Der Körperbau für Hippomedon.* Ἱππομέδοντος σχῆμα καὶ μέγας τύπος. Sept. 488.

10. *Die Farbe zum Kleide für das Kleid.* κρόκου βαφὰς δ' ἐς πέδον χέουσα. Ag. 239.

II. Das Haus.

1. *Der Querbalken für das Haus.* ἀνίερον, θράσος μελαίνας μελάθροισιν Ἄτας. Ag. 769–770.

2. *Der Herd für das Haus.* ἰὼ πάνοιζυς ἑστία. Ch. 49.

III. Die Mythologie.

1. *Das Auge für die Götter.* μηδὲ κρεισσόνων θεῶν ἄφυκτον ὄμμα προσδράκοι με. Pr. 902—903.

2. *Das Auge für Zeus.* ὡς ἂν τὸ Δῖον ὄμμα λωφήσῃ πόθου Pr. 654.

3. *Das Auge für Pitho.* στέργω δ' ὄμματα Πειθοῦς. Eum. 970.

4. *Der Mund für Zeus.* ψευδηγορεῖν γὰρ οὐκ ἐπίσταται στόμα τὸ Δῖον. Pr. 1032—1033.

5. *Die Hand für die Götter.* ἀθανάτων δ' ἀπέχειν χέρας. Eum. 350.

6. *Die Hand für die Athene.* περὶ βρέτει πλεχθεὶς θεᾶς ἀμβρότου ὑπόδικος θέλει γενέσθαι χερῶν. Eum. 258—260.

7. *Der Flügel für die Oceaniden.* φιλία γὰρ ἥδε τάξις πτερύγων. Pr. 128.

IV. Das staatliche Leben.

Die Hand für das abstimmende Volk. δήμου κρατοῦσα χείρ. Suppl. 604.

V. Die Schifffahrt.

1. *Der Balken für das Schiff.* 1. δρόμος ἅλα στέγων δορός. Suppl. 135. 2. γομφοδέτῳ τε δόρει. 846. 3. κἰ' ἐς δόρυ. 852 4. πολὺς δὲ πόντος οὕνεκ' ἠρόθη δορί. 1007. 5. S. C. XXVII. 14..

2. *Das Ruder für das Schiff.* κατ' ἴχνος πλατᾶν. Ag. 695.

VI. Die Natur.

Meteorologische Erscheinungen.

1. *Der Strahl für die Sonne.* φέγγος ἡλίου κατέφθιτο. Pers. 377.

2. *Der Kreis für die Sonne.* 1. κύκλον ἡλίου καλῶ. Pr. 91. 2. λαμπρὸς ἡλίου κύκλος. Pers. 504.

B. Die Metonymie.

I. Der Mensch.

1. *Die Hand für die That.* οὐ καθεύδουσιν χερί. Ag. 1357.

2. *Die Hand für die Ausgabe.* δεδωμάτωμαι δ' οὐδ' ἐγὼ σμικρᾷ χερί. Suppl. 958.

3. *Die flache Hand für den Schlag.* ὀλόμεναι παλάμαις. Suppl. 865.

4. *Das Ziehen für die Hand.* ὁλκὴ γὰρ οὔτοι πλόκαμον οὐδάμ' ἅζεται. Suppl. 884.

5. *Der Schritt für den Fuss.* μήτε μ' ἀκταίνειν βάσιν. Eum. 36.

6. *Das Laufen für den Eilboten.* τοῦδε γὰρ δράμημα φωτὸς Περσικὸν πρέπει μαθεῖν. Pers. 247.

7. *Das Schreien für die Hülfe.* εἰ βραδύνοιμεν βοῇ. Suppl. 730.

8. *Die Zunge für die Perser.* Περσίδος γλώσσης ῥόθος ὑπηντίαζε. Pers. 406—407.

9. *Das Herz für die Vernunft.* μαινομένᾳ καρδίᾳ δίδυμα κάκ' ἐτέλεσεν. Sept. 781—782.

10. *Die Kraft für den Mann.* ὑποχείριος κράτεσιν ἀρσένων. Suppl. 392—393.

11. *Die Kraft für Polyphontes* Πολυφόντου βία. Sept. 448.

12. *Die Kraft für Amphiareos.* ἕκτον λέγοιμ' . . . Ἀμφιάρεω βίαν. Sept. 568—569.

13. *Die Kraft für Tydeus.* κακοῖσι βάζει πολλὰ Τυδέως βίαν. Sept. 571.

14. *Die Kraft für Polynices.* 1. ἐξυπτιάζων ὄμμα Πολυνείκους βίαν. Sept. 577. 2. Πολυνείκους βία. 641.

15. *Die Kraft für Lasthenes.* Λασθένους βίαν . . . ἀνττάξομαι. Sept. 620—621.

16. *Die Kraft für Aegisthus.* 1. Αἰγίσθου βίαν. Ch. 656. 2. Αἰγίσθου βία. 893.

17. *Das Leben für das Blut.* ἐν δὲ γαίᾳ ζόα φονορύτῳ μέμικται. Sept. 937—940.

18. *Das Athmen für das Leben.* ἃς θνητὸς οὐδεὶς εἰσιδὼν ἕξει πνοάς. Pr. 800.

19. *Der Hauch für das Leben.* σωθεὶς δὲ πνεῦμ᾽ ἀπώλεσεν. Sept 981.

20. *Die Seele für den Menschen.* σιδηρόφρων γὰρ θυμὸς ἀνδρείᾳ φλέγων ἔπνει. Sept. 52—53.

21. *Die Geburtsschmerzen für das Kind.* παῖδα, φιλτάτην ἐμοὶ ὠδῖν᾽. Ag. 1417—1418.

22. *Die Denkungsart für die Helena.* πάραυτα δ᾽ ἐλθεῖν ἐς Ιλίου πόλιν λέγοιμ᾽ ἂν φρόνημα. Ag. 737—740.

23. *Die Keuschheit für die Thränen.* δακρύων δ᾽ ἀποστάζει πένθιμον αἰδῶ. Suppl. 578—579.

24. *Die Ehre für die Mutter.* ὦ μητρὸς ἐμῆς σέβας. Pr. 1091.

25. *Der Hochmuth für den Menschen.* ὁ κόμπος δ᾽ οὐ κατ᾽ ἄνθρωπον φρονεῖ. Sept. 425.

26. *Der Zorn für das zornige Athmen.* πνέουσ᾽ ἐν ἐχθροῖς κότον. Ch. 951.

27. *Die Furcht für das Drohen.* φοβοῦμαι κἀποτρέπομαι δεῖμα πολιτῶν. Sept. 1060—1061.

28. *Das Flehen für die flehende Schaar.* γυναικῶν ἥτις ἥδε προστροπή. Ch. 21.

29. *Das Schlagen der Brust für das Unglück.* ὦ Ζεῦ, κόπων οἴκτειρε μἀπολωλότας. Suppl. 209.

30. *Der Schmerz für die klagende Stimme.* οἶμαί σφ᾽ ἐρατῶν ἐκ βαθυκόλπων στηθέων ἥσειν ἄλγος ἐπάξιον. Sept. 864—865.

31. *Die Rache für Orestes.* ἥξειν τιν᾽ ὑπτίασμα κειμένου πατρός. Ag. 1285.

32. *Der Mord für das Blut.* 1. δίθηκτον ἐν σφαγαῖσι βάψασα ξίφος. Pr. 863. 2. γῆν θανόντες τήνδε φυράσειν φόνῳ. Sept. 48. 3. φόνον δόμοι πνέουσιν αἱματοσταγῆ. Ag. 1309. 4. κἀκφυσιῶν ὀξεῖαν αἵματος σφαγήν. 1389. 5. φονολιβεῖ τύχᾳ. 1427. 6. φόνος πέπηγεν. Ch. 67.

33. *Der Mord für den Leichnam.* ἐμοῦσα θρόμβους οὓς ἀφείλκυσας φόνου. Eum. 184.

34. *Der Mord für den furchtbaren Blick.* φόνον βλέπων. Sept. 498.

35. *Das Blut für den Mord.* 1. ὑπέστης αἵματος δέκτωρ νέου. Eum. 204. 2. τόδ' αἷμα κρῖνον. 613.

36. *Der Fluch für den fluchenden Vater.* πατρὸς τάλαιν' ἀρὰ ξηροῖς ἀκλαύτοις ὄμμασι προσιζάνει. Sept. 695—696.

37. *Das Verderben für den Menschen.* ἰὼ πῆμα πατρὶ πάρευνον. Sept. 1004.

38. *Das Brod für die Knechtschaft.* δουλίας μάζης τυχεῖν. Ag. 1041.

39. *Der Wind für die Bürger des Landes.* δέξαιθ' ... αἰδοίῳ πνεύματι χώρας. Suppl. 28—30.

40. *Der Wendehals für den heissen Wunsch* (die Zauberinnen des Alterthums glaubten, dass, wenn sie diesen Vogel auf ein Metallrädchen banden und herumdrehten, sie dadurch im ungetreuen Geliebten neuen Wunsch nach der verlassenen Geliebte erwecken konnten). ἴυγγά μοι δῆτ' ἀγαθῶν ἑτάρων ὑπομιμνήσκεις. Pers. 987—988.

41. *Die Frucht der Byblus für die Aegypter und die Aehre für die Argiver.* βύβλου δὲ καρπὸς οὐ κρατεῖ στάχυν. Suppl. 671.

42. *Die Todesgöttin für die Gefahr.* κῆρ' ἀφελόντα χώρας. Sept. 777.

43. *Hades für den Tod.* 1. ᾅδην πόντιον πεφευγότες. Ag. 667 bis 668. 2. ἦ δίκτυόν τι Ἅιδου. 1115.

44. *Hades für den Tod und Ares für das grimmige Athmen.* θύουσαν Ἅιδου μητέρ' ἄσπονδον τ' Ἄρη φίλοις πνέουσαν. Ag. 1235—1236.

45. *Ares für den Rächer.* βέλη 'πιπάλλων Ἄρης. Ch. 161.

46. *Ares für den Muth.* οὐκ ἔνεστ' Ἄρης. Suppl. 749.

II. Das Haus.

Das Haus für die Einwohner. ἐνθουσιᾷ δὴ δῶμα, βακχεύει στέγη. Fr. 64.

III. Die Religion.

1. *Der Stab für den Tempelwächter.* ἦ τηρὸν ἱροῦ ῥάβδον. Suppl. 248.

2. *Der Mund für das Gebet.* πότε δὴ στομάτων δείξομεν ἰσχύν ἐπ' Ὀρέστῃ; Ch. 720—721.

3. *Die Muse für den religiösen Gesang.* εὔφαμον δ' ἐπὶ βωμοῖς μοῦσαν θείατ' ἀοιδοί. Suppl. 694—695.

4. *Die Fackel für das Licht des Dankopfers.* οὐρανομήκης λαμπὰς ἀνίσχει. Ag. 92—93.

5. *Das Tödten für das Blut des geopferten Stieres.* θιγγάνοντες χερσὶ ταυρείου φόνου. Sept. 44.

6. *Die Ehre für das Trankopfer.* γαπότους δ' ἐγὼ τιμὰς προπέμψω. Pers. 621—622.

7. *Der Opferkuchen für das Sühnopfer.* τόσος γὰρ ἔσται πέλανος αἱματοσφαγής. Pers. 816.

8. *Der Opferkuchen für das Dankopfer.* πελάνῳ μυχόθεν βασιλείῳ. Ag. 96.

9. *Der Opferkuchen für das Trankopfer.* χέουσα τόνδε πέλανον. Ch. 92.

IV. Die Mythologie.

1. *Cypris für die Liebe des Zeus.* συναίρεσθαι Κύπριν θέλει. Pr. 650—651.

2. *Die Hand für die Gewaltthätigkeit des Zeus.* οὐδὲ λήξει, πρὶν ἂν ἢ κορέσῃ κέαρ ἢ παλάμᾳ τινὶ τὰν δυσάλωτον ἕλῃ τις ἀρχάν. Pr. 165.

3. *Die Lanzenspitze für die Tyrannei des Zeus.* θεοῖς τοῖς πάρος ἐνδείκνυσιν αἰχμάν. Pr. 405.

4. *Der Mord für das grimmige Athmen des Zeus.* σμερδναῖσι γαμφηλαῖσι συρίζων φόνων. Pr. 355.

5. *Die Aufschrift für Dike.* τάχ' εἰσόμεσθα . . . εἴ νιν κατάξει χρυσότευκτα γράμματα. Sept. 659—660.

6. *Die Macht für Poseidon.* Ποσειδῶνος κράτος. Eum. 27.

7. Der *Thron für die Erinyen.* θρόνοι τ' Ἐρινύων. Eum. 511.

V. Der Krieg.

1. *Ares für den Krieg.* πρὶν καταιγίσαι πνοὰς Ἄρεως, Sept. 63—64.

2. *Ares für den Kampfmuth.* Ἄρης δ' οὐκ ἔνι χώρᾳ. Ag. 78.

3. *Ares für die Kamfwuth.* μέγαν ἐκ θυμοῦ κλάζοντες Ἄρη. Ag. 48.

4. *Ares für das aus Kampfbegierde entstandene heftige Athmen.* πέφανται δ' ἐκγόνους ἀτολμήτων Ἄρη πνεόντων. Ag. 373—376.

5. *Die Lanze für den Feind.* 1. πύργον στέγειν εὔχεσθε πολέμιον δόρυ. Sept. 216. 2. εἴργειν τεκούσῃ μητρὶ πολέμιον δόρυ. 416.

6. *Die Lanze für den Krieg.* 1. Ἀΐδᾳ προϊάψαι, δορὸς ἄγραν. Sept. 322. 2. λαὸς πᾶς κατέφθαρται δορί. Pers. 729. 3. πλοῦτον ἐκτήσω ξὺν αἰχμῇ. 755. 4. μένει δορὶ τίνειν ὁμοίαν θέμιν. Suppl. 435—436. 5. ἐν μάχῃ δορός. Ag. 438. 6. στρατὸν δέχεσθαι τὸν λελειμμένον δορός. 517.

7. *Die Lanze für das Heer.* ἐποίσειν εὖ κεκασμένον δόρυ. Eum. 766.

8. *Die Lanze für die Hilfe.* συμμάχῳ δορί. Eum. 773.

9. *Die Lanze für die zwei feindlichen Brüder.* ἦ δύσορνις ἅδε ξυναυλία δορός. Sept. 837.

10. *Die Lanze für die Dorier.* Δωρίδος λόγχης ὕπο. Pers. 817.

11. *Die Lanzenspitze für den Krieg.* 1. Τόλμαν τ' αἰχμᾶς ἀκόρεστον. Pers. 999. 2. Ἰάνων λαὸς οὐ φυγαίχμας. 1025.

12. *Der Weg für das Heer.* χρόνῳ μὲν ἀγρεῖ Πριάμου πόλιν ἅδε κέλευθος. Ag. 126.

13. *Die Macht für die zwei Atriden.* Ἀχαιῶν δίθρονον κράτος. Ag. 108.

14. *Die Zunge für den Feind.* οὐκ ἐάσει γλῶσσαν ἐργμάτων ἄτερ ῥέουσαν ἀλδαίνειν κακά. Sept. 556—557.

15. *Die hochmüthige Rede für den Feind.* πέπτωκεν ἀνδρῶν ὀβρίμων κομπάσματα. Sept. 794.

16. *Die Furcht für den Feind.* φόβος γὰρ ἤδη πρὸς πύλαις κομπάζεται. Sept. 500.

17. *Die Furcht für die schreckende Stimme der Glöckchen des Schildes.* ὑπ' ἀσπίδος δὲ τῷ χαλκήλατοι κλάζουσι κώδωνες φόβον. Sept. 385.

18. *Der Mord für die schreckende Stimme der Zäume der Schlachtrosse.* μινύρονται φόνον χαλινοί. Sept. 123.

19. *Das Schnauben für den Geifer der Schlachtrosse.* φιμοὶ . . . μυκτηροκόμποις πνεύμασιν πληρούμενοι. Sept. 463—464.

VI. Das staatliche Leben.

1. *Die Lanzenspitze für das Herrscherthum.* 1. γυναικὸς αἰχμᾷ πρέπει. Ag. 483. 2. γυναικείαν ἄτολμον αἰχμάν. Ch. 630.

2. *Die Macht für den Fürsten.* ἥξει σὺν ὑμῖν, τῆσδε γῆς φίλον κράτος. Ag. 619.

3. *Die Macht für Clytaemnestra.* ἥκω σεβίζων σόν, Κλυταιμνήστρα, κράτος. Ag. 258.

4. *Die Tyrannei für den Tyrannen.* ἴδεσθε χώρας τὴν διπλῆν τυραννίδα. Ch. 973.

5. *Der Berathungssaal für den Rathsherrn.* κακῶν τ' Ἀδράστῳ τῶνδε βουλευτήριον. Sept 575.

6. *Das Schreien für den aufrührerischen Bürger.* βοάν τ' ἔνδημον ἐξοπλίζων. Suppl. 682.

VII. Der Ackerbau.

1. *Das Ackern für das Ackerfeld.* S. C. XXIV. 23.

2. *Der Sommer für die Saat.* S. C. XXIV. 31.

VIII. Die Schifffahrt.

1. *Der Weg des Schiffes für das Schiff.* λινορραφοῦς τε δρόμος ἅλα στέγων δορός. Suppl. 135.

2. *Der Fluch für das Schiff.* λίμνᾳ δ' ἔμβαλε πορφυροειδεῖ τὰν μελανόζυγ' ἄταν. Suppl. 529—530.

IX. Die Natur.

a. Die Thiere.

1. *Die mühsame Pflege für die kleinen Vögel.* δεμνιοτήρη πόνον ὀρταλίχων ὀλέσαντες. Ag. 53—54.

2. *Ares für die Wuth der Löwen.* θυμὸς ἀνδρείᾳ φλέγων ἔπνει, λεόντων ὡς Ἄρη δεδορκότων. Sept. 52—53.

b. Das Feuer.

1. *Der Strahl für das Feuer.* παντέχνου πυρὸς σέλας, θνητοῖσι κλέψας ὤπασεν. Pr. 7—8.

2. *Hephaestus für das Feuer.* Ἥφαιστος Ἴδης λαμπρὸν ἐκπέμπων σέλας. Ag. 281.

C. Die Proportionstropen.

I. Der Mensch.

1. *Das Gesicht.* κυανώπιδες (das Aussehen) θοαὶ νᾶες. Pers. 559—560.

2. *Das Haar.* τρεῖς κατασκίους λόφους σείει, κράνους χαίτωμ' (der Helmbusch). Sept. 384—385.

3. *Die Locke.* ῥιπτέσθω μὲν πυρὸς ἀμφήκης βόστρυχος (der leuchtende Blitz). Pr. 1043—1044.

4. *Die Stirne.* διπλοῦν μέτωπον (das Aussehen) ἦν δυοῖν στρατευμάτοιν. Pers. 720.

5. *Das Auge.* 1. πρέσβιστον ἄστρων, νυκτὸς ὀφθαλμὸς (das Licht), πρέπει. Sept. 390. 2. ἀμφὶ δ' ὀφθαλμοῖς (das liebe Kind) φόβος. Pers. 168. 3. νυκτὸς ὄμμα (die Finsterniss) ἀφείλετο. 428. 4. τὸν σὸν πιστὸν πάντ' ὀφθαλμόν. 980. 5. ὠμμάτωσα (die klare Rede) γὰρ σαφέστερον, Suppl. 467. 6. οὔτοι φρέν' ἂν κλέψειεν ὠμματωμένην. Ch. 854. 7. ὀφθαλμὸν (der geliebte Mann) οἴκων. 934. 8. ὄμμα (der theuerste Schatz) γὰρ πάσης χθονός. Eum. 1025.

6. *Das Auge, das Sehen und das Hören.* καὶ πρῷρα πρόσθεν ὄμμασι βλέπουσ' ὁδὸν, οἴακος ἰθυντῆρος ὑστάτου νεὼς ἄγαν καλῶς κλύουσα, τὼς ἂν οὐ φίλη. Suppl. 716—718.

7. *Das Sehen.* 1. τὸν πανόπτην (alles beleuchtend) κύκλον ἡλίου καλῶ. Pr. 91. 2. ὦ δῖος αἰθὴρ καὶ ταχύπτεροι πνοαί, . . . ἴδεσθέ μ' οἷα πρὸς θεῶν πάσχω θεός. δέρχθηθ'. 88—93. 3. ἃς οὔθ' ἥλιος προσδέρκεται (das Beleuchten) ἀκτῖσιν. 796—797. 4. πῶς ταῦτ' ἀληθῆ καὶ βλέποντα (beglaubigt) δοξάσω. Ch. 844.

8. *Der Mund.* ἐμβόλαις χαλκοστόμοις (die Spitze) παίοντ'. Pers. 415—416.

9. *Der Bart.* φλογὸς μέγαν πώγωνα (die grosse Flamme). Ag. 306.

10. *Der Arm.* πόντιαί τ' ἀγκάλαι (die Bucht). Ch. 586.

11. *Der Arm und das Tragen.* πετραία δ' ἀγκάλη σε βαστάσει. Pr. 1019.

12. *Der Fuss.* 1. ποδῶκες (forschend) ὄμμα. Sept. 623. 2. μὴ μέγας πλοῦτος κονίσας οὖδας ἀντρέψῃ ποδὶ ὄλβον. Pers. 163—164. 3. νεκρὸν θήσω, ποδώκει περιβαλὼν χαλκεύματι. Ch. 575—576. 4. οὐ χρὴ ποδώκη (rasch) τὸν τρόπον λίαν φορεῖν. Fr. 258. 5. τό τοι κακὸν ποδῶκες (geschwind) ἔρχεται βροτοῖς. 282.

13. *Das Knie und das Zusammenfallen.* 'Ασία δὲ χθὼν . . . αἰνῶς ἐπὶ γόνυ κέκλιται. Pers. 930.

14. *Das Schreiten.* νεῖκος ἔβα (das Entstehen). Sept. 905.

15. *Der Nabel.* 1. ἐν μεσομφάλοις (in der Mitte befindlich) Πυθικοῖς. Sept. 746—747. 2. ἑστίας μεσομφάλου (in der Mitte be-

findlich) ἕστηκεν ἤδη μῆλα. Ag. 1056—1057. 3. προσίζομαι μεσόμφαλον (in der Mitte der Erde befindlich) θ' ἵδρυμα. Ch. 1035—1036. 4. ὁρῶ δ' ἐπ' ὀμφαλῷ (die Mitte) μὲν ἄνδρα. Eum. 40. 5. πάρεστι γᾶς ὀμφαλὸν (die Mitte) προσδρακεῖν. 166.

16. *Die Wollust.* 1. μάχλον (grausam) Ἄρη. Suppl. 635. 2. οὕτω δὲ καὶ Αἰσχύλου μάχλον, φασίν, ἄμπελον εἰπόντος τὴν ῥεομένην. Fr. 390.

17. *Die Jungfrau.* παρθένου (rein) πηγῆς μέτα. Pers. 613.

18. *Die Mutter.* 1. πῶς ἐτόλμησας . . . τὴν σιδηρομήτορα (wo Eisen ist) ἐλθεῖν ἐς αἶαν. Pr. 299—302. 2. μητρὸς (der Weinstock) ἀγρίας ἄπο ποτόν. Pers. 614—615.

19. *Die Mutter und das Geschlecht.* πειθαρχία γάρ ἐστι τῆς εὐπραξίας μήτηρ, γονῆς σωτῆρος. Sept. 224—225.

20. *Die gebärende Mutter.* προστέλλεται εἴργειν τεκούσῃ μητρὶ (das Vaterland) πολέμιον δόρυ. Sept. 415—416.

21. *Die Stiefmutter.* πόντου Σαλμυδησσία γνάθος . . . μητρυιὰ (die Gefahr) νεῶν. Pr. 726—727.

22. *Die Mutter (und die Quelle).* μητρός τε πηγὴν τίς κατασβέσειε δίκῃ (wer könnte mit Recht sein Vaterland angreifen); Sept. 584. Allegorie.

23. *Das Geborenwerden.* 1. μὴ καὶ τεκνωθῇ (das Entstehen) δυσφορώτερος γόος. Sept. 658. 2. S. XXIV. 30.

24. *Das Geborenwerden, das Kind, das Sterben, das Geschlecht (und das Sprossen).* μέγαν τελεσθέντα φωτὸς ὄλβον τεκνοῦσθαι μηδ' ἄπαιδα θνήσκειν, ἐκ δ' ἀγαθᾶς τύχας γένει βλαστάνειν (das Entstehen) ἀκόρεστον οἰζύν. Ag. 751—756.

25. *Das Leben.* 1. S. XXVIII. f. 6. 2. τὴν ἀείζων (ewig) ἄφθιτον πόαν φαγών. Fr. 31. 3 γεύομαί πως τῆς ἀειζόου (ewig) πόας. 31.

26. *Der Säugling.* S. XXVIII. b. 46. Gleichniss.

27. *Das Einschläfern.* 1. κοιμῶντες (das Auslöschen) εὐώδη φλόγα. Ag. 597. 2. κοίμησον (das Schweigen) στόμα. 1247. 3. μετακοιμισθὲν (das Aufhören) μένος ἄτης. Ch. 1076.

28. *Das Einschläfern (und die Welle).* κοίμα (das Stillen) κελαινοῦ κύματος (der Zorn) πικρὸν μένος. Eum. 832.

29. *Das Kind.* 1. κναπτόμενοι . . . πρὸς ἀναύδων παίδων (die Thiere des Meeres) τᾶς ἀμιάντου. Pers. 576—578. 2. παμφόρου

γαίας τέκνα (die Pflanze). 618. 3. ποταμοὺς δ' οἳ διὰ χώρας θελεμὸν πῶμα χέουσιν πολύτεκνοι (mit vielen Quellen). Suppl. 1026—1027. 4. λειχὴν ἄφυλλος, ἄτεκνος (ohne Frucht) Eum. 785. 5. Dasselbe. 815.

30. *Das Kind (und der fliegende Vogel).* διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν (der unbedachtsame Mensch trachtet seine Leidenschaft zu befriedigen) Ag. 394. Allegorie.

31. *Das (trockene Blatt, das) Kind und der Schlaf.* τό θ' ὑπεργήρων φυλλάδος (der Mensch) ἤδη κατακαρφομένης (das Altwerden) τρίποδας μὲν ὁδοὺς στείχει, παιδὸς δ' οὐδὲν ἀρείων ὄναρ ἡμερόφαντον ἀλαίνει. Ag. 79—82. Gleichniss.

32. *Das Heranwachsen.* 1. ἀεὶ γὰρ ἡβᾷ (das Wünschen) τοῖς γέρουσιν εὖ μαθεῖν. Ag. 584. 2. φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις μὲν παλαιὰ νεάζουσαν (sich erneuern) ἐν κακοῖς βροτῶν ὕβριν. 763—765.

33. *Das Lachen, der heisse Wunsch und das Stöhnen.* πᾶσα χθὼν Ἀσιᾶτις θρέψασα πόθῳ στένεται μαλερῷ. Pers. 61—62.

34. *Das jugendliche Alter.* καὶ μάλ' ἡβῶντος (die Eile) δὲ δεῖ. Ch. 879.

35. *Der Zeitgenosse.* καταίθουσα παιδὸς δαφοινὸν δαλὸν ἥλιχ' Ch. 607—608.

36. *Das Altwerden.* χρόνος . . . παρήβηκεν (das Vergehen). Ag. 983—985.

37. *Der Alte und das Geborenwerden.* γέρων (alt) φόνος μηκέτ' ἐν δόμοις τέκοι (Gefahr bringen). Ch. 805.

38. *Der Grossvater.* φάος τόδ' οὐκ ἄπαππον (nicht ähnlich) Ἰδαίου πυρός. Ag. 311.

39. *Der Bruder.* 1. λιγνὺν μέλαιναν, αἰόλην πυρὸς κάσιν. Sept. 494. 2. μαρτυρεῖ δέ μοι κάσις πηλοῦ ξύνουρος διψία κόνις τάδε. Ag. 494—495.

40. *Der Blutsverwandte.* ἁρπαγαὶ δὲ διαδρομᾶν ὁμαίμονες (was mit etwas verbunden ist). Sept 351.

41. *Das Geschlecht.* τίς ἂν γονὰν (der Grund) ἀραῖον ἐκβάλοι δόμων. Ag. 1565.

42. *Der Schleier.* S. XXVIII. f. 20.

43. *Der Schleier, die Braut, das Schauen, das Athmen, das Aufspringen (das Sonnenlicht und die brandende Welle).* καὶ μὴν ὁ χρησμὸς οὐκέτ' ἐκ καλυμμάτων ἔσται δεδορκὼς νεογάμου νύμφης δίκην· λαμπρὸς (verständlich) δ' ἔοικεν ἡλίου πρὸς ἀντολὰς πνέων

ἐσάξειν, ὥστε κύματος δίκην κλύζειν πρὸς αὐγὰς (die Oeffentlichkeit) τοῦδε πήματος πολὺ μεῖζον. Ag. 1177—1183. Gleichniss.

44. *Der Mantel.* χθονὸς τρίμοιρον χλαίναν (das Grab) ἐξηύχει λαβών. Ag. 872.

45. *Das buntfarbige Kleid.* ἡ ποικιλείμων (sternig) νύξ. Pr. 24.

46. *Das schwarze Kleid und das Zerreissen desselben vor Trauer.* ταῦτα μοι μελαγχίτων (trauernd) φρὴν ἀμύσσεται (besorgt sein) φόβῳ. Pers. 114—115.

47. *Der Trauernde.* σέβων . . . βάρη, πόλεως γέννας πενθητῆρος. Pers. 945—946.

48. *Das Speisen.* οἶδ' ἐγὼ φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους (sich trösten). Ag. 1668.

49. *Das Trinken.* 1. ἐπειδὰν . . . κόνις πίῃ μελαμπαγὲς αἷμα. Sept. 736—737. 2. πέπωκεν αἷμα γαῖ' 821. 3. πιοῦσα κόνις μέλαν αἷμα. Eum. 980. 4. S. X. 1.

50. *Das Lachen.* 1. ποντίων τε κυμάτων ἀνήριθμον γέλασμα (das Glänzen). Pr. 89—90. 2. ὀσμὴ βροτείων αἱμάτων με προσγελᾷ (Geruch spüren). Eum. 253.

51. *Das Laufen.* τοιοίδε τοί μοι λαμπαδηφόρων νόμοι, . . . νικᾷ δ' ὁ πρῶτος καὶ τελευταῖος δραμών. Ag. 312—314.

52. *Das Springen.* 1. S. XXVIII. f. 8. 2. τρίτος πάλος ἐξ ὑπτίου 'πήδησεν (das Herausfallen) εὐχάλκου κράνους. Sept. 457—458. 3. S. XXVIII. f. 36.

53. *Das Schlagen.* θείνει (das Beschimpfen) δ' ὀνείδει μάντιν Οἰκλείδην σοφόν. Sept. 382.

54. *Das Schlummern.* βρίζει (das Verschwinden) γὰρ αἷμα. Eum. 280.

55. *Das Schlafen.* 1. μέλει, φόβῳ δ' οὐχ' ὑπνώσσει (das Ruhen) κέαρ. Sept. 287. 2. οὐ καθεύδουσιν (die Verspätung) χερί. Ag. 1357.

56. *Das (Bett und das) Schlafen.* πόντος ἐν μεσημβριναῖς κοίταις ἀκύμων νηνέμοις εὕδοι πεσών Ag. 565—566.

57. *Der Schlaf.* 1. ὄναρ ὄναρ (der schreckliche Mensch) μέλαν. Suppl. 888. 2. ὀνειράτων δίκην τερπνὸν ὅδ' ἐλθὸν φῶς ἐφήλωσεν φρένας. Ag. 491—492. Gleichniss.

58. *Die Schlaflosigkeit.* ἀκοιμήτῳ (nie aufhörend) ῥεύματι. Pr. 139.

59. *Die Schlaflosigkeit und das Keuchen.* ἀλλ' ἦλθεν αὐτῷ

Ζηνὸς ἄγρυπνον βέλος, καταιβάτης κεραυνὸς ἐκπνέων φλόγα. Pr. 358—359.

60. *Das Keuchen*. 1. S. XVII. 13. 2. S. XVII. 12. 3. φόνον δόμοι πνέουσιν. Ag. 1309.

61. *Das Keuchen, der Zorn und die Schläfe*. ἔνθα ποταμὸς ἐκφυσᾷ (das Ergiessen) μένος (der Sturzbach) κροτάφων (die Bergspitze) ἀπ' αὐτῶν. Pr. 720—721.

62. *Das Erschrecken*. ἔφριξεν (das Tönen) αἰθήρ. Suppl. 608.

63. *Das Stottern*. τῶν δ' εἴ τί σοι ψελλόν (dunkel) τε καὶ δυσεύρετον, ἐπανδίπλαζε. Pr. 816—817.

64. *Das Stöhnen*. 1. ἁλιστόνοις (das Rauschen) πόδας χρίμπτουσα ῥαχίαισιν ἐκπερᾶν χθόνα. Pr. 712—713. 2. στένει πόλισμα γῆθεν. Sept. 247. 3. στένει γαῖ' Ἀσιάς. Pers. 548—549. 4. τίνα πόλις πονοῦσ' ὄτλον στένει. 682—683. 5. Σούσων μὲν ἄστυ πᾶν κενανδρίαν στένει. 730.

65. *Das Stöhnen und die Menschenliebe*. στένουσι πύργοι, στένει πέδον φίλανδρον. Sept 901.

66. *Die Sehnsucht und das Stöhnen*. ὡς στένειν πόλιν Περσῶν, ποθοῦσαν φιλτάτην ἥβην χθονός. Pers. 511—512.

67. *Das Schreien und das Stöhnen*. βοᾷ (das Rauschen) δὲ πόντιος κλύδων συμπίτνων, στένει (das Rauschen) βυθός, ... παγαί θ' ἁγνορύτων ποταμῶν στένουσιν (das Rauschen). Pr. 431—435.

68. *Das Schreien*. 1. βοᾷ δ' ἐκκενουμένα πόλις. Sept. 330. 2. S. XVII. 23. 3. βοᾷ (das Rauschen) δ' ἐν ὠσὶ κέλαδος. Pers. 605. 4. βοᾷ μοι μελέων ἔντοσθεν ἦτορ. 991. 5. πᾶσα βοᾷ χθών. Suppl. 583. 6. κώνωπος ἐξηγειρόμην ῥιπαῖσι θωΰσσοντος. Ag. 892—893. 7. κληδὼν ἀΰτεῖ (die Verbreitung). 927. 8. πᾶσα γὰρ πόλις βοᾷ. 1106.

69. *Das Wehklagen*. γᾶ δ' αἰάζει. Pers. 922.

70. *Das Wüthen*. δοριτίνακτος αἰθὴρ δ' ἐπιμαίνεται (das Rauschen). Sept. 155.

71. *Die Grausamkeit*. S. XVIII. 9.

72. *Die gute Gesinnung*. Σπερχειὸς ἄρδει πεδίον εὐμενεῖ (erfrischend) ποτῷ. Pers. 487.

73. *Der Eigensinn*. οἰόφρων (allein stehend) κρεμὰς γυπιὰς πέτρα. Suppl. 795—796.

74. *Der Versöhner*. διαλλακτῆρι (die Waffe) δ' οὐκ ἀμεμφία φίλοις. Sept. 909—910.

75. *Die Klugheit und das Schlagen.* Ἑλληνικαί τε νῆες οὐκ ἀφρασμόνως κύκλῳ πέριξ ἔθεινον. Pers. 417—418.

76. *Das Vergessen, das Alter, das Stöhnen und das Rufen.* μεταμανθάνουσα δ' ὕμνον Πριάμου πόλις γεραιὰ πολύθρηνον μέγα που στένει κικλήσκουσα Πάριν τὸν αἰνόλεκτρον. Ag. 710—711.

77. *(Der Verzug) die Unbesonnenheit und der Schlaf.* σέλας . . . οὔτι μέλλων οὐδ' ἀφρασμόνως ὕπνῳ νικώμενος παρῆκεν ἀγγέλου μέρος. Ag. 289—291.

78. *Das Sterben und der Athem.* συνθνήσκουσα (das Verschwinden) δὲ σποδὸς προπέμπει πίονας πλούτου πνοάς (der Rauch). Ag. 819—820.

79. *Das Sterben und das Springen.* λόγοι πεδάρσιοι θρώσκουσι (das Entstehen) θνήσκοντες (das Verschwinden) μάτην. Ch. 845—846.

II. Das Haus.

1. *Der Zaun.* 1. τὸ παλαιὸν Κίσσιον ἕρκος (die Festung). Pers. 17. 2. S. XXVII. 37. 3. ἀνδρῶν γὰρ ὄντων ἕρκος (der Schutz) ἐστὶν ἀσφαλές. 348. 4. γαίας μονόφρουρον ἕρκος (die Königin). Ag. 257.

2. *Das Schloss.* ἔστι κἀμοὶ κλῄς (das Schweigen) ἐπὶ γλώσσῃ φύλαξ. Fr. 307.

3. *Der Winkel.* πόντιος μυχὸς (die Bucht) . . . κεκλήσεται. Pr. 839—840.

4. *Das Bett.* S. I. 56.

5. *Die Wage.* ὁ χρυσαμοιβὸς δ' Ἄρης σωμάτων καὶ ταλαντοῦχος (der Entscheidende). Ag. 437—438.

6. *Der Wagebalken.* σὸν δ' ἐπίπαν ζυγὸν ταλάντου (die Wahrheit). Suppl. 822—823.

7. *Die Wage und deren Belastung mit ungleichem Gewichte.* τάλαντα (der Mensch) βρίσας (niederschmettern) οὐκ ἰσορρόπῳ (ungerecht) τύχῃ. Pers. 346.

8. *Das Gleichgewicht an der Wage und das Niedersinken der Wagschale.* τοῖσδε καὶ δὶς ἀντισηκῶσαι (das Uebertreffen) ῥοπῇ (die Grösse). Pers. 437.

9. *Das Niedersinken der Wagschale.* 1. συμφορὰν στρατῷ ἐλθεῖν κακῶν ῥέπουσαν (das Sinken) ἐς τὰ μάσσονα. Pers.

439—440. 2. Ζεὺς ἑτερορρεπής (der Richter). Suppl 403. 3. τῶνδ' ἐξ ἴσου ῥεπομένων (gleich). 406.

10. *Die Anfachung des Feuers.* ζωπυρουμένας (gereizt sein) φρενός. Ag. 1034.

11. *Das Wärmen.* πολλὰ θερμαίνοι (die Freude) φρενί. Ch. 1004.

12. *Das Kochen.* ἔζεσεν (das Wüthen) γὰρ Οἰδίπου κατεύγματα, Sept. 709.

13. *Der Essig und die Fette.* ὄξος τ' ἄλειφά τ' ἐγχέας ταὐτῷ κύτει διχοστατοῦντ' ἄν, οὐ φίλω, προσεννέποις. καὶ τῶν ἁλόντων καὶ κρατησάντων δίχα φθογγὰς ἀκούνειν ἔστι συμφορᾶς διπλῆς. Ag. 322—325. **Gleichniss.**

14. *Der Leckerbissen.* ἐμοὶ δ' ἐπήγαγεν εὐνῆς παροψώνημα (was Einem lieb ist) τῆς ἐμῆς χλιδῆς. Ag. 1446—1447.

15. *Der Nachbar und das Anfachen des Feuers.* γείτονες δὲ κάρζας μέριμναι ζωπυροῦσι (das Verursachen) τάρβος. Sept. 288—289.

16. *Der Nachbar, dessen Haus sich an dasjenige des Nachbars anlehnt.* νόσος γὰρ γείτων ὁμότοιχος ἐρείδει. Ag. 1002—1003. **Gleichniss.**

III. Das menschliche Thun und Treiben im Allgemeinen.

1. *Der Verzug.* S. I. 77.

2. *Das Senden.* 1. κραιπνοφόροι δέ μ' ἔπεμψαν αὖραι. Pr. 132. 2. ἄλλους δ' ὁ μέγας καὶ πολυθρέμμων Νεῖλος ἔπεμψεν. Pers. 33—34. 3. Βαβυλὼν δ' ἡ πολύχρυσος πάμμικτον ὄχλον πέμπει σύρδην. 52—54.

3. *Das Aufnehmen.* γῆς Ἀχαΐδος πέδον καὶ Θεσσαλῶν πόλισμ' ὑπεσπανισμένους βορᾶς ἐδέξαντ'. Pers. 488—490.

4. *Das Beweisen.* πέτρα, βαθὺ πτῶμα μαρτυροῦσα μοι. Suppl. 796.

5. *Das Stehlen.* ἤτοι τις ἔκλεψεν (das Retten im Geheimen) ἢ 'ξῃτήσατο θεός τις. Ag. 662—663.

6. *Die Bereicherung.* 1. σὺν δὲ πλουτίζειν (das Erfreuen) ἐμέ. Ag. 586. 2. ἄλλην τιν' ἄτην ἀντ' ἐμοῦ πλουτίζετε (strafen). 1268.

7. *Das Schreiben.* 1. ταῦτα μὲν γράψεσθε (im Gedächtnisse behalten) πρὸς γεγραμμένοις (im Gedächtnisse behalten) πολλοῖσιν. Suppl. 991—992. 2. κάρτ' ἀπομούσως ἦσθα γεγραμμένος (das Bemerken). Ag. 801. 3. ἐν φρεσὶν γράφου (das Bemerken). Ch. 450.

4. παροῦσαν ἐγγράφει (das Bemerken). 699. 5. δελτογράφῳ (sich erinnernd) δὲ πάντ' ἐπωπᾷ φρενί. Eum. 275.

8. *Das Schreiben und die Schreibtafel.* ἐγγράφου (das Bemerken) σὺ μνήμοσιν δέλτοις (das Gedächtniss) φρενῶν. Pr. 789.

9. *Das Notiren auf die Schreibtafel.* φυλάξαι τἄμ' ἔπη δελτουμένας (im Gedächtnisse behalten). Suppl. 179.

10. *Das Zerschmelzen des Wachses der Schreibtafel.* ἀλλά μοι τόδ' ἐμμένοι καὶ μήποτ' ἐκτακείη (das Versäumen). Pr. 535.

11. *Das Zusammenfügen.* ἀρτίκολλον (neue Kunde bringend) ἀγγέλου λόγον μαθεῖν. Sept. 373.

12. *Das Nähen.* S. XXVIII. b. 27.

13. *Der Näher.* τοῦ φόνου ῥαφεύς (der Ränkeschmied). Ag. 1604.

14. *Das Trinken.* S. X. 1.

15. *Das Würfelspiel.* τάδε πεσσονομῶν (das Abmachen). Suppl. 13.

16. *Der Würfel.* ἔργον δ' ἐν κύβοις (der Kampf) Ἄρης κρινεῖ. Sept 414.

17. *Der glückliche Wurf mit dem Würfel.* ἦν γὰρ εὐβόλως (glücklich) ἔχων. Ch. 696.

18. *Mit drei Würfeln dreimal sechs werfen zugleich.* τὰ δεσποτῶν γὰρ εὖ πεσόντα θήσομαι τρὶς ἓξ βαλούσης τῆσδέ μοι φρυκτωρίας. Ag. 32—33.

19. *Die Leitung des Wassers durch Rinnen.* ὡς πρὸς οἶκον ὠχετεύετο (kam an) φάτις. Ag. 867—868.

20. *Die Grenze und der Weg.* πόθεν ὅρους (die Begeisterung) ἔχεις θεσπεσίας ὁδοῦ (der Gesang) κακορρήμονας. Ag. 1155.

IV. Die Religion.

1. *Der Gottesfürchtige, der Frevler und der an Gott Vergessende.* S. XXVII. 2.

2. *Das Heiligthum.* εὖτ' ἂν φλέγων ἀκτῖσιν ἥλιος χθόνα λήξῃ, κνέφας δὲ τέμενος (der Ort) αἰθέρος λάβῃ. Pers. 365.

3. *Der heilige Hain.* 1. ἐσορᾶν πόντιον ἄλσος (die offene See). Pers. 111. 2. δυσπαλάμως ὄλοιο δι' ἁλίρρυτον ἄλσος (das Meer). Suppl. 867—868.

4. *Der opfernde Priester.* S. XXVIII. b. 46. **Gleichniss.**

5. *Der Opferstier und der Altar.* πῶς θεηλάτου βοὸς δίκην πρὸς βωμὸν εὐτόλμως πατεῖς; Ag. 1297—1298. **Gleichniss.**

6. *Der zu opfernde, brüllende Stier.* ἐτονθόρυζε ταῦρος ὡς νεοσφαγής. Fr. 433. **Gleichniss.**

7. *Das Zerstückeln des Opferthieres.* ὤτρυνε θεσμὸν μὴ ῥαχίζεσθαι (das Unterbrechen) πυρός. Ag. 304.

8. *Das heilige Schiff.* S. XXVII. 33.

9. *Der im Namen des Staates gesandte Orakelbefrager.* 1. πόνων ἐμῶν θεωρός (der Augenzeuge). Prom. 118. 2. Ζεῦ, Ζεῦ, θεωρὸς (der Augenzeuge) τῶνδε πραγμάτων γένου. Ch. 246. 3. βοᾶς τοιοῦδε πράγματος θέωρος (der Augenzeuge) ὤν. Fr. 391.

10. *Die Antwort des Orakels.* ἧδ' οὐκέτ' εὐξύμβλητος ἡ χρησμῳδία (geheimnissvolle Worte). Pr. 775.

11. *Der Wahrsager.* 1. καὶ νύκτα ταύτην ἣν λέγεις . . . τάχ' ἂν γένοιτο μάντις οἷα πείσεται. Sept. 400—402. 2. τούτων πρόμαντις (der Errather) οὖσα. Ch. 758. 3. ἡ κάρτα μάντις οὑξ ὀνειράτων φόβος. 929.

12. *Der Wahrsagevogel (und die Flöte mit einem Anderen spielen).* ἡ δύσορνις (die Fatalität) ἅδε ξυναυλία (der Zusammenstoss) δορός. Sept. 837.

13. *Der Zaubergesang.* ἐπῳδὸν (das stillende Mittel) θρηκίων ἀημάτων. Ag. 1418.

V. Die Mythologie.

1. *Die Götter.* ὡς δὲ δαίμονες ἀφύλακτον εὑδήσουσι πᾶσαν εὐφρόνην. Ag. 336—337. **Gleichniss.**

2. *Das aus den Augen der Götter strahlende Licht.* ἀλλ' ἧδε θεῶν ἴσον ὀφθαλμοῖς φάος ὁρμᾶται μήτηρ βασιλέως. Pers. 150—151. **Gleichniss.**

3. *Ares.* ὅταν Ἄρης (der Mörder) τιθασὸς ὢν φίλον ἕλῃ. Eum. 355.

4. *Ares (und der Löwe).* ἔμολε δ' ἐς δόμον τὸν Ἀγαμέμνονος διπλοῦς λέων (der schreckliche Mann) διπλοῦς Ἄρης (der Rächer). Ch. 937—939.

5. *Die Thyias.* 1. ἔνθεος δ' Ἄρει βακχᾷ πρὸς ἀλκὴν θυιὰς ὣς φόνον βλέπων. Sept. 497—498. **Gleichniss.** 2. ἔτευξα τύμβῳ μέλος Θυιάς. 835—836. **Gleichniss.** 3. μαινομένα πόνοις ἀτίμοις ὀδύναις τε κεντροδαλήτισι θυιὰς Ἥρας. Suppl. 562—564. **Gleichniss.**

6. *Das Thor des Hades.* Ἅιδου πύλας (das Haus des Todes) δὲ τάσδ' ἐγὼ προσεννέπω. Ag. 1291.

7. *Der styxische Nebel (und das Fliegen).* Στυγία (gross) γάρ τις ἐπ' ἀχλὺς (das Unglück) πεπόταται (das Umgeben). Pers. 667.

VI. Die Gymnastik.

Die Leibesübung. 1. ἅδην με πολύπλανοι πλάναι γεγυμνάκασιν (das Quälen). Pr. 585—586. 2. πρὸς βίαν γυμνάζεται (das Quälen). 592. 3. θεοὺς ἀτίζων, κἀπογυμνάζων (die hochmüthige Rede) στόμα. Sept. 441. 4. ἔρως πατρῴας τῆσδε γῆς σ' ἐγύμνασεν (das Quälen). Ag. 540.

VII. Die Wettkämpfe.

1. *Das Wettkämpfen.* θοαῖς ἁμίλλαις (das Fliegen) προσέβα τόνδε πάγον. Pr. 128—130.

2. *Das Stadium.* πυθέσθαι δ' οὐδὲν ἔστ' ἔξω δρόμου (was zur Sache gehört). Ch. 514.

3. *Das Stadium (und der Wind).* ἔξω δὲ δρόμου (der Weg) φέρομαι λύσσης πνεύματι (die Heftigkeit) μάργῳ. Pr. 883—884.

4. *Das Stadium und das Laufen.* τὰ δ' ἄλλ' ἀκούσας ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω (ich bin ausser mir). Ag. 1245.

5. *Der Kampfrichter.* Ἀρτεμβάρης δὲ μυρίας ἵππου βραβεὺς (der Führer). Pers. 302.

6. *Der Ringer.* ἀλλ' ἦν παλαιστὴς (der Freier) κάρτ' ἐμοί. Ag. 1206.

7. *Das dreimalige Aneinandergerathen während des Ringens.* ἓν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων (zuerst habe ich gesiegt). Eum. 589.

8. *Das Zubodenwerfen.* οὐ κειμένῳ (der Besiegte) πω τόνδε κομπάζεις λόγον. Eum. 590.

9. *Der an die Stelle des Besiegten tretende Streiter.* τοιάνδε πάλην (der Mord) μόνος ὢν ἔφεδρος (der Rächer) δισσοῖς μέλλει θεῖος Ὀρέστης ἅψειν. Ch. 866—868.

VIII. Der Tanz.

1. *Das Tanzen.* ὀρχεῖται (das Klopfen) δὲ καρδία φόβῳ. Ch. 165.

2. *Das Tanzen bei Gesang.* S. IX. 2.

3. *Der Tact.* πάρεστιν οἰκεῖν καὶ μονορρύθμους (einsam) δόμους. Suppl. 961.

IX. Der Gesang.

1. *Das Singen.* τὸ Κισσίων πόλισμ' ἀντίδουπον ἄσεται (das Widerhallen). Pers. 120—121.

2. *Das Singen (und das Tanzen bei Gesang).* πρὸς δὲ καρδίᾳ φόβος ᾄδειν (das Quälen) ἕτοιμος ἠδ' ὑπορχεῖσθαι κότῳ. Ch. 1024—1025.

X. Die Musik.

1. *Die kleine und die grosse Flöte (und das Trinken).* τὸν δ' ἡμίοπον καὶ τὸν ἐλάσσονα ταχέως καταπίνει (das Uebertönen). (Der Starke besiegt leicht den Schwachen). Fr. 89. **Allegorie.**

2. *Die Flöte mit einem Anderen spielen.* S. IV. 12.

XI. Die Poesie.

Die Messung des Verses. ἀλλὰ νηλεῶς ὧδ' ἐρρύθμισμαι (mit Jemandem fertig werden). Pr. 240—241.

XII. Die Architektur.

1. *Der Architekt.* 1. γένους παλαιόφρων μέγας τέκτων (der Ahn). Suppl. 593—594. 2. νεικέων τέκτονα (der Verursacher) σύμφυτον αἰνῶν. Ag. 152. 3. τῆσδε δεξιᾶς χερὸς ἔργον, δικαίας τέκτονος (der Vollstrecker). 1405—1406.

2. *Das Fundament.* κοὐδέπω κακῶν κρηπὶς (das Ende) ὕπεστιν. Pers. 814—815.

3. *Das Aufbauen des Hauses bis zur Zinne.* ἄτας τάσδε θριγκώσων (der Vollstrecker). Ag. 1283.

XIII. Die Bildhauerei.

1. *Die Statue, das Umändern und der Bildhauer.* Κύπριος χαρακτήρ τ' ἐν γυναικείοις τύποις (die Form) εἰκὼς πέπληκται (das Erzeugen) τεκτόνων (der Erzeuger) πρὸς ἀρσένων. Suppl. 282—283.

2. *Das schlechte im Gebrauche schwarz werdende Erz.* οὐκ ἐκρύφθη, πρέπει δέ, φῶς αἰνοπαλὲς, σίνος, κακοῦ δὲ χαλκοῦ τρόπον τρίβῳ τε καὶ προσβολαῖς μελαμπαγὴς πέλει δικαιωθείς. Ag. 387—393. **Gleichniss.**

XIV. Die Malerei.

Das Bespritzen, das Befeuchten, der Schwamm und das Bild. βολαῖς ὑγρώσσων σπόγγος ὤλεσεν γραφήν (durch eine Kleinigkeit kann an der Sache geholfen werden). Ag. 1329. **Allegorie.**

XV. Die Arzneikunde.

1. *Die Krankheit.* 1. θαλλασσίαν τε γῆς τινάκτειραν νόσον (die Furchtbarkeit) τρίαιναν . . . σκεδᾷ. Pr. 924—925. 2. τερπνῆς ἄρ' ἦτε τῆσδ' ἐπήβολοι νόσου. Ag. 542.

2. *Der Arzt.* ἀλλ' οὔτι παιὼν (der Retter) τῷδ' ἐπιστατεῖ λόγῳ. Ag. 1248.

3. *Der kranke Arzt, die Arznei und das Heilen.* κακὸς δ' ἰατρὸς ὥς τις ἐς νόσον πεσὼν ἀθυμεῖς καὶ σεαυτὸν οὐκ ἔχεις εὑρεῖν ὁποίοις φαρμάκοις ἰάσιμος. Pr. 473—475. **Gleichniss.**

4. *Die Arznei.* 1. θιγόντι δ' οὔτι νυμφικῶν ἑδωλίων ἄκος (das Versöhnen) Ch. 71—72. 2. πολλῶν γὰρ τόδ' ἐν βροτοῖς ἄκος (der Vortheil) Eum. 987.

5. *Die Verfertigung der Arznei.* ὕπνου τόδ' ἀντίμολπον ἐντέμνων (das Benützen) ἄκος (was den Schlaf vertreibt). Ag. 17.

6. *Die Verfertigung der Arznei und der Heiltrank.* ὡς δὲ φάρμακον τεύχουσα κἀμοῦ μισθὸν ἐνθήσει ποτῷ. Ag. 1260—1261. **Gleichniss.**

7. *Die aus kleinen Stücken bestehende, durch Aufstückelung verfertigte Arznei.* 1. τούτων ἄκη τομαῖα (das sichere Ausrotten) καὶ λυτήρια πράξας. Suppl. 268—269. 2. τίν' ἂν πόρον τέμνοιν (das Erfinden) γάμου λυτῆρα; 806—807. 3. ἄκος τομαῖον (das Erlösen) ἐλπίσασα πημάτων. Ch. 539.

8. *Die Arznei, das Brennen, das Schneiden und die Krankheit.* ὅτῳ δὲ καὶ δεῖ φαρμάκων παιωνίων, ἤτοι κέαντες ἢ τεμόντες εὐφρόνως πειρασόμεθ' πῆμ' ἀποστρέψαι νόσου (wir werden den Uebeln abhelfen durch energische Verfügungen). Ag. 848—850. **Allegorie.**

9. *Die auf die Charpie gelegte Wundsalbe.* δώμασιν ἔμμοτον (retten) τῶνδ' ἄκος (die Hilfe). Ch. 471—472.

10. *Das Gift.* ἰὸς (die Leidenschaft) καρδίαν προσήμενος. Ag. 834.

11. *Das harte Geschwür und dessen Ausdrücken.* ἐάν τις ἐν καιρῷ γε μαλθάσσῃ κέαρ καὶ μὴ σφυδῶντα (heftig) θυμὸν ἰσχναίνῃ (das Bändigen) βίᾳ. Pr. 379—380.

12. *Der weisse Staar am Auge.* 1. ἐπαργέμοισι (unverständlich) θεσφάτοις ἀμηχανῶ. Ag. 1113. 2. οὐκ ἐπαργέμους (unverständlich) λόγους τίθησιν. Ch. 665—666.

13. *Das Abnehmen des Staares vom Auge und der weisse Staar am Auge.* καὶ φλογωπὰ σήματα ἐξωμμάτωσα (das Erklären) πρόσθεν ὄντ' ἐπάργεμα (unverständlich). Pr. 498—499.

14. *Der kalte Brand.* 1. ὑπό μ' αὖ σφάκελος (der grosse Seelenschmerz) καὶ φρενοπληγεῖς μανίαι θάλπουσ'. Pr. 877—878. 2. ἐρεθιζέσθω βροντῇ σφακέλῳ (der Sturm) τ' ἀγρίων ἀνέμων. 1045 bis 1046.

XVI. Das Schmiedehandwerk.

Der Ambos. Μάρδων, Θάμυρις, λόγχης ἄκμονες (der Handhaber). Pers. 51.

XVII. Der Krieg.

1. *Der Heerführer.* πᾶς δ' ὅπλων ἐπιστάτης (der Bewaffnete) Pers. 379.

2. *Die Führung des Heeres.* Βάκχαις ἐστρατήγησεν (das Führen) θεός. Eum. 25.

3. *(Die Verschwörung und) der Feind.* ξυνώμοσαν γάρ, ὄντες ἔχθιστοι τὸ πρίν, πῦρ καὶ θάλασσα. Ag. 650—651.

4. *Das Schleifen und der Schleifstein.* δίκην δ' ἐπ' ἄλλο πρᾶγμα θηγάνει (das Vorbereiten) βλάβης πρὸς ἄλλαις θηγάναισι (die Gelegenheit) Μοῖρα. Ag. 1535—1536.

5. *Der Schleifstein.* μὴ βάλῃς μήθ' αἱματηρὰς θηγάνας (die Leidenschaft). Eum. 858—859.

6. *Das Abstumpfen.* θέσφατ' οὐκ ἀμβλύνεται (vernichtet werden). Sept. 844.

7. *Die Schneide und das Abstumpfen.* τεθηγμένον (die heftige Leidenschaft) τοί μ' οὐκ ἀπαμβλυνεῖς (das Stillen) λόγῳ. Sept. 715.

8. *Der Helm.* πότερον τόξου ῥῦμα τὸ νικῶν, ἢ δορυκράνου (die Spitze von Etwas) λόγχης ἰσχὺς κεκράτηκεν. Pers. 147—149.

9. *Der Schild.* Αἴγισθος . . . ἀσπὶς (der Vertheidiger) οὐ σμικρὰ θράσους. Ag. 1436—1437.

10. *Das Geschoss.* 1. ὦ παγκρατὲς Ζεῦ, τρέψον εἰς ἐχθροὺς βέλος (der Blitz). Sept. 255. 2. κεραυνοῦ δέ νιν βέλος (der Strahl) ἐπισχέθοι. 453. 3. διὰ χερὸς βέλος (der Blitz) φλέγων. 513. 4.

ἱκνεῖται δ' εἰσικνουμένου βέλει (der Stachel) βουκόλου. Suppl. 556—557. 5. S. XXVIII. b. 16. 6. ἐπαίσθην δ' ὡς διανταίῳ βέλει. Ch. 184. **Gleichniss.** 7. τὸ γὰρ σκοτεινὸν τῶν ἐνερτέρων βέλος (die Rache). 286. 8. οὓς ἴκεθ' ἅπερ τι βέλος. 381. **Gleichniss.** 9. σκορπίου βέλος (der Stachel) λέγω. Fr. 165.

11. *Das Geschoss (und die Wärme).* Ζεὺς γὰρ ἱμέρου βέλει (die Heftigkeit) πρὸς σοῦ τέθαλπται. Pr. 649—650.

12. *Das Geschoss (und das Keuchen).* τινάσσων τ' ἐν χεροῖν πύρπνουν βέλος. Pr. 917.

13. *Das Geschoss (das Keuchen uud das wallende Meer).* τοιόνδε Τυφὼς ἐξαναζέσει χόλον θερμοῖς ἀπλάτου βέλεσι (die Lava) πυρπνόου (feuerspeiend) ζάλης (der Ausbruch). Pr. 370—371.

14. *Das Geschoss und das Schiessen mit dem Pfeile.* ἡμῖν μὲν ἤδη πᾶν τετόξευται βέλος (wir haben Alles gesagt). Eum. 676.

15. *Das Schiessen mit dem Pfeile.* 1. καὶ γλῶσσα τοξεύσασα (die scharfe Rede) μὴ τὰ καίρια. Suppl. 446. 2. μίασμ' ἔλεξας οὐχ ὑπερτοξεύσιμον (ungeheuer gross). 473.

16. *Der Pfeil.* 1. ὄμματος θελκτήριον τόξευμ' (der sehnsüchtige Blick) ἔπεμψεν. Suppl. 1004—1005. 2. τόξῳ (der Gedanke) γὰρ οὔτις πημάτων προσίξεται. Ch. 1033.

17. *Der Bogen und dessen Spannung.* Δία τοι ξένιον μέγαν αἰδοῦμαι τὸν τάδε πράξαντ' ἐπ' Ἀλεξάνδρῳ τείνοντα πάλαι τόξον (mit Elend niederschmettern). Ag. 362—364.

18. *Der geschickte Bogenschütze und das Ziel.* ἔκυρσας ὥστε τοξότης ἄκρος σκοποῦ. Ag. 628. **Gleichniss.**

19. *Das Werfen mit der Lanze.* λέγουσι . . . τὸν δ' ἀνανδρίας ὕπο ἔνδον αἰχμάζειν (das Zanken). Pers. 754—755.

20. *Die Lanze.* 1. ἐπ' ἄλλην δ' ἄλλος ηὔθυνεν δόρυ (der Vordertheil des Schiffes). Pers. 411. 2. διπλῇ μάστιγι, τὴν Ἄρης φιλεῖ, δίλογχον (zweischneidig) ἄτην. Ag. 643.

21. *Die Lanzenspitze.* 1. τρίαιναν, αἰχμὴν (der Scepter) τὴν Ποσειδῶνος, σκεδᾷ. Pr. 925. 2. βρωτῆρας αἰχμὰς (das Gift) σπερμάτων ἀνημέρους. Eum. 803.

22. *Das Schwingen der Waffe.* δίυγρα τριπάλτων (ungeheuer gross) πημάτων. Sept. 985.

23. *Das schnaubende Pferd, der Zügel, die Trompete (und das Schreien).* βοᾷ παρ' ὄχθαις ποταμίαις, μάχης ἐρῶν, ἵππος χαλινῶν

ὥς καταισθμαίνων μένει, ὅστις βοὴν (das Schmettern) σάλπιγγος ὁρμαίνει κλύων. Sept. 392—394. Gleichniss.

24. *Das Werfen mit der Schleuder.* S. XXVII. 49.

25. *Der zwischen zwei Schlachtreihen befindliche freie Raum.* 1. ἀνὴρ γυνή τε χὤ τι τῶν μεταίχμιον (die dazwischen fallende Sache). Sept. 197. 2. S. XXVIII. *f.* 21. 3. πλάθουσι καὶ πεδαίχμιοι (das zwischen Himmel und Erde Befindliche) λαμπάδες πεδάοροι. Ch. 588—590.

26. *Der Sieg mit der Reiterei.* 1. νέος δὲ γραίας δαίμονας καθιππάσω (die Demüthigung). Eum. 150. 2. καθιππάζει (das Beschimpfen) με πρεσβῦτιν νέος. 731. 3. παλαιοὺς νόμους καθιππάσασθε (das Beschimpfen). 778—779. Dasselbe. 808—809.

27. *Das Bollwerk.* 1. νομίσματα πύργινα (streng) πάντ᾽ ἐπηύθυνον. Pers. 858—860. 2. ἰάπτει δ᾽ ἐλπίδων ἀφ᾽ ὑψιπύργων (kühn) πανώλεις βροτούς. Suppl. 95—96.

28. *Die Vertheidigungsmauer.* οὐ γὰρ ἔστιν ἔπαλξις (der Schutz) πλούτου. Ag. 381—382.

29. *Das Zerstören.* 1. αὐτοὶ ὑφ᾽ αὐτῶν ἔνδοθεν πορθούμεθα (zu Grunde gehen). Sept. 194. 2. καί μοι γενείου πέρθε (das Zerreissen) λευκήρη τρίχα. Pers. 1056.

XVIII. Das staatliche Leben.

1. *Das Regieren.* διδαχθεὶς τοῦδε δεσπόσω (das Verstehen) λόγου. Ag. 543.

2. *Der Herrscher.* 1. πᾶς ἀνὴρ κώπης ἄναξ (der Ruderer). Pers. 378. 2. ναῶν ἄνακτες (der Befehlshaber). 383.

3. *Die Verschwörung.* S. XVII. 3.

4. *Der Anstand.* σαφηνὴς τοῦτο κοὐκ ἔνι στάσις (die Meinungsverschiedenheit). Pers. 738.

5. *(Das Herumspringen und) der Aufstand.* σκιρτᾷ (das Wüthen) δ᾽ ἀνέμων πνεύματα πάντων εἰς ἄλληλα στάσιν (der Sturm) ἀντίπνουν ἀποδεικνύμενα. Pr. 1085—1087.

6. *Der Verbündete und die Vertheidigung.* ἀλλ᾽ ἡ δίκη γε ξυμμάχων (der Begünstigte) ὑπερστατεῖ (das Unterstützen). Suppl. 342.

7. *Der zum Versöhnen herbeieilende Fremde.* πικρὸς λυτὴρ νεικέων ὁ πόντιος ξεῖνος ἐκ πυρὸς συθεὶς θηκτὸς σίδαρος. Sept. 941—943.

8. *Die den Fremden verachtenden Bürger.* S. XXVII. 2.

9. *Der Fremde, das Loos, der Ansiedler (die Grausamkeit) und das Loosen.* ξένος δὲ κλήρους ἐπινωμᾷ Χάλυβος Σκυθῶν ἄποικος, κτεάνων χρηματοδαίτας πικρὸς, ὠμόφρων σίδαρος, χθόνα ναίειν διαπήλας. Sept. 727—731.

10. *Das Loosen.* ὡς ἕκαστος ἔσπασεν τύχης πάλον (das Glück fällt zu). Ag. 333.

11. *Das Loos.* 1. κἀγὼ πάλον (das Eigenthum) τ' ἔκυρσα. Pers. 779. 2. κρατύνεις βωμὸν, ἑστίαν χθονὸς, μονοψήφοισι (allein mächtig) νεύμασιν. Suppl. 372—373.

12. *Der das Loos Ertheilende.* Θέμις Διὸς κλαρίου (der Herr des Schicksals). Sept. 360.

13. *Der Eingewanderte.* S. XXVIII. b. 23.

14. *Der Angesiedelte.* σκληρᾶς μέτοικος (verloren gegangen) γῆς. Pers. 319.

15. *Der Sklave und das Band.* ὅστις Ἑλλήσποντον ἱρὸν δοῦλον ὣς δεσμώμασιν ἤλπισε σχήσειν. Pers. 745—746. **Gleichniss.**

16. *Der Verein der Bürger, welcher die Auslagen eines Schiffes gemeinschaftlich deckte.* 1. ὦ ξυντέλεια (ihr Götter alle) μὴ προδῷς πυργώματα. Sept. 251. 2. Πάρις γὰρ οὔτε συντελὴς (sein) πόλις. Ag. 532.

17. *Die Eintreibung der Schuld.* ἀτίμωσιν ὑστέρῳ χρόνῳ καὶ ξυνεστίου Διὸς πρασσομένα (das Büssen). Ag. 701—705.

18. *Der Vertheidiger.* συνήγορόν (der Zustimmende) μ' ἔχεις. Ag. 831.

XIX. Die Jagd.

1. *Das Jagen.* 1. S. XXVIII. *e.* 2. 2. ἐμὲ . . . κυναγετεῖ (das Verfolgen). Pr. 572—573 3. μηδὲ πρὸς ἄτης θηραθεῖσαι (in Etwas hineingerathen) μέμψησθε τύχην. 1072—1073. 4. θηρᾶσαι (das Erobern) πόλιν. Pers. 233. 5. Διὸς ἵμερος οὐκ εὐθήρατος (erforschlich) ἐτύχθη. Suppl. 86. 6. δίκας μέτειμι τόνδε φῶτα κἀκκυνηγετῶ (das Verfolgen). Eum. 231.

2. *Das Jagen und der Bogenschütze.* ἥμαρτον, ἢ θηρῶ τι τοξότης τις ὥς; Ag. 1194. **Gleichniss.**

3. *Der Jäger und die Spur.* πολύανδροί τε φεράσπιδες κυναγοὶ (der Verfolger) κατ' ἴχνος πλατᾶν ἄφαντον κέλσαντες. Ag. 695.

4. *Das Nachfolgen auf der Spur.* πάρεστι τοῦτό γ' ἐξιχνεῦσαι (die Erfahrung). Ag. 368.

5. *Die Spur.* 1. λόγων ἴχνος (die Fortsetzung). Pr. 845. 2. ἴχνος (die Denkungsart) τὸ πρόσθεν οὐ διαστρέψω φρενός. Suppl. 1017.

6. *Das Verfolgen auf der Spur, die Spur und das Riechen.* καὶ μαρτυρεῖτε συνδρόμως (einsehend) ἴχνος (das Geheimniss) κακῶν ῥινηλατούσῃ (der Forscher) τῶν πάλαι πεπραγμένων. Ag. 1184—1185.

7. *Das Jagdnetz und das Auswerfen desselben.* 1. ἥτ' ἐπὶ Τροίας πύργοις ἔβαλες στεγανὸν δίκτυον (in Sklaverei versetzen). Ag. 357—358. 2. πημονῆς ἀρκύστατ' ἂν φάρξειεν (in Gefahr versetzen). 1375.

8. *Das Jagdnetz.* 1. εἰς ἀπέραντον δίκτυον (das Unglück) ἄτης ἐμπλεχθήσεσθ'. Pr. 1078—1079. 2. S. XXVII. 2. 3. παρασαίνει βροτὸν εἰς ἄρκυας (die Gefahr) Ἄτα. Pers. 96—97. 4. ἐπείπερ καὶ πάγας (die List) ὑπερκόπους ἐφαρξάμεθα. Ag. 822—823. 5. τέτρωται δικτύου πλέον λέγειν. 868. **Gleichniss.** 6. ἐντὸς δ' ἂν οὖσα μορσίμων ἀγρευμάτων (die Sklaverei) πείθοι' ἄν. 1048—1049. 7. ἦ δίκτυόν (die List) τι Ἅιδου; ἀλλ' ἄρκυς (die List) ἡ ξύνευνος. 1115—1116. 8. δίκης ἐν ἕρκεσιν (die Macht). 1611. 9. ποικίλοις ἀγρεύμασ' (die Ränke) κρύψασ'. Eum. 460—461.

9. *Das Wild.* ἐξ ἀρκύων πέπτωκεν οἴχεται θ' ὁ θήρ (Orestes ist uns entkommen). Eum. 147. **Allegorie.**

10. *Das Wild und der bellende Hund.* ὄναρ διώκεις θῆρα, κλαγγάνεις δ' ἅπερ κύων μέριμναν οὔποτ' ἐκλιπὼν πόνου. Eum. 131—132. **Gleichniss.**

11. *Der gutspürende Hund und die Verfolgung des Wildes.* ἔοικεν εὔρις ἡ ξένη κυνὸς δίκην εἶναι, ματεύει δ' ὧν ἀνευρήσει φόνον. Ag. 1093—1094. **Gleichniss.**

12. *Das kaum gefangene Wild.* τρόπος δὲ θηρὸς ὡς νεαιρέτου. Ag. 1063. **Gleichniss.**

13. *Der Hund und das verwundete Hirschkalb.* τετραυματισμένον γὰρ ὡς κύων νεβρὸν πρὸς αἷμα καὶ σταλαγμὸν ἐκματεύομεν. Eum. 246—247. **Gleichniss.**

14. *Das Hirschkalb und das Netz.* ὁ δ' ἐξαλύξας οἴχεται νεβροῦ δίκην, καὶ ταῦτα κούφως ἐκ μέσων ἀρκυσμάτων ὤρουσεν. Eum. 111—113. **Gleichniss.**

15. *Der Hase.* τόνδ' ἀφαιρούμενος πτῶκα (der sich Flüchtende). Eum. 325.

16. *Die Beute.* ἄγραν (Orestes) ὤλεσα. Eum. 146.

XX. Der Fischfang.

1. *Das Fischernetz.* 1. στείχωμεν· ὡς κώλοισιν ἀμφίβληστρ' (das Band) ἔχει. Pr. 81. 2. γάγγαμον (das Elend) ἄτης παναλώτου. Ag. 361. 3. ἄπειρον ἀμφίβληστρον, ὥσπερ ἰχθύων. 1382. **Gleichniss.** 4. μέμνησο δ' ἀμφίβληστρον (die List) ᾧ σ' ἐκαίνυσαν. Ch. 492.

2. *Der Kork, das Fischernetz und die Tiefe des Meeres.* παῖδες γὰρ ἀνδρὶ κληδόνες σωτήριοι θανόντι φελλοὶ δ' ὣς ἄγουσι δίκτυον, τὸν ἐκ βυθοῦ κλωστῆρα σώζοντες λίνου. Ch. 505—507. **Gleichniss.**

3. *Der Thunfisch und die mit einem Wurfe des Netzes zusammengefangenen Fische.* τοὶ δ' ὥστε θύννους ἤ τιν' ἰχθύων βόλον ἀγαῖσι κωπῶν θραύμασίν τ' ἐρειπίων ἔπαιον. Pers. 424—426. **Gleichniss.**

4. *Der Thunfisch.* 1. θύννος ὣς ἠνέσχετο ἄναυδος. Fr. 297. **Gleichniss.** 2. τὸ σκαιὸν ὄμμα παραβαλὼν θύννου δίκην. 297. **Gleichniss.**

XXI. Die Pferdezucht und das Pferderennen.

1. *Das Pferd.* 1. κεχειρωμένας ἄγεσθαι, ἐή, νέας τε καὶ παλαιὰς ἱππηδὸν πλοκάμων. Sept. 326—328. **Gleichniss.** 2. μή τι τλῇς τὰν ἱκέτιν εἰσιδεῖν . . , ἀγομέναν ἱππηδὸν ἀμπύκων πολυμίτων. Suppl. 427—432. **Gleichniss.**

2. *Das Pferd, das Fahren (und der hippodromus).* ὥσπερ ξὺν ἵπποις ἡνιοστοφῶ δρόμου ἐξωτέρω. Ch. 1022—1023. **Gleichniss.**

3. *Das schnaubende Pferd und der Zügel.* S. XVII. 23.

4. *Der Zügel.* 1. τίνα φῶ λεύσσειν τόνδε χαλινοῖς (das Band) ἐν πετρίνοισιν χειμαζόμενον. Pr. 561—563. 2. ἀλλ' ἐπηνάγκαζέ νιν Διὸς χαλινὸς (der Befehl) πρὸς βίαν πράσσειν τάδε. 671—672. 3. S. XXVIII. *f.* 22. 4. βίᾳ χαλινῶν (das Band) τ' ἀναύδῳ μένει. Ag. 238. 5. χαλινὸν (die Sklaverei) δ' οὐκ ἐπίσταται φέρειν. 1066.

5. *Der Zwangzaum.* μέγα τ' ἀφηρέθην ψάλιον (der Fluch) οἰκετῶν. Ch. 962.

6. *Der Maulkorb.* καὶ τοῦσδε κημοὺς (das Band) στόματος. Fr. 124.

7. *Der Ueberschwungriemen am Joch.* ἀλλ' ἀμφὶ πλευραῖς μασχαλιστῆρας (das Band) βάλε. Pr. 71.

8. *Das Stossen.* κραδία δὲ φόβῳ φρένα λακτίζει (das Quälen) Pr. 881.

9. *Das Anjochen und das Zweigespann.* ὅπου γὰρ ἰσχὺς συζυγοῦσι (die Vereinigung) καὶ δίκη, ποία ξυνωρὶς (ein Paar Wesen) τῆσδε καρτερωτέρα. Fr. 311.

10. *Das Zweigespann.* 1. διπλῇ μάστιγι, τὴν Ἄρης φιλεῖ, ... φοινίαν ξυνωρίδα (das Paar). Ag. 642—643. 2. πέδας τε χεροῖν καὶ ποδοῖν ξυνωρίδα (das Band). Ch. 982.

11. *Der Einspänner.* ἑκάστα ... λείπεται μονόζυξ (verlassen). Pers. 136—139.

12. *Das Anjochen und das Seilpferd.* μόνος δ' Ὀδυσσεύς, ὅσπερ οὐχ ἑκὼν ἔπλει, ζευχθεὶς (die Mühe auf sich ladend) ἕτοιμος ἦν ἐμοὶ σειραφόρος (der Helfer). Ag. 841—842.

13. *Das Anjochen, das Seilpferd und das gerstenfressende Fohlen.* τὸν δὲ μὴ πειθάνορα ζεύξω (die Strafe) βαρείαις οὔτι μοι σειραφόρον (der Helfer) κριθῶντα (der Widersacher) πῶλον (der Mensch). Ag. 1639—1641.

14. *Das Fohlen, das Anjochen und der Wagen.* ἴσθι δ' ἀνδρὸς φίλου πῶλον (Orestes) εὖνιν ζυγέντ' ἐν ἅρματι (das Elend) πημάτων. Ch. 795.

15. *Die Nabe.* σπουδῇ διώκων πομπίμους χνόας (das Glied) ποδοῖν. Sept. 371.

16. *Das neueingespannte, das Gebiss beissende, den Zügeln nicht gehorchende Fohlen.* δακὼν δὲ στόμιον ὡς νεοζυγὴς πῶλος βιάζει καὶ πρὸς ἡνίας μάχει. Pr. 1009—1010. **Gleichniss.**

17. *Das Herumspringen.* S. XVIII. 5.

18. *Das Fohlen.* πωλίκων (einer Jungfrau gehörig) δ' ἐδωλίων ὑπερκόπῳ δορὶ ποτ' ἐξαλαπάξαι. Sept. 454—455.

19. *Der Lenker.* ἤκουσα μαστικτῆρα (verblüffend) καρδίας λόγον. Suppl. 466.

20. *Der Lenker und der Stachel.* ἔτυψεν δίκαν διφρηλάτου μεσολαβεῖ κέντρῳ ὑπὸ φρένας. Eum. 156—158. **Gleichniss.**

21. *Die Peitsche.* 1. οἰστροπλὴξ δ' ἐγὼ μάστιγι (die Verfolgung) θείᾳ γῆν πρὸ γῆς ἐλαύνομαι. Pr. 681—682. 2. S. XXVII. 2. 3. διπλῆς γὰρ τῆσδε μαράγνης (das Unglück) δοῦπος ἱκνεῖται. Ch. 375—376.

22. *Die Peitsche (und der Frost).* πάρεστι μαστίκτορος (der Rügende) δαΐου δαμίου βαρὺ τὸ περίβαρυ κρύος (der Schauder) ἔχειν. Eum. 160—161.

23. *Das Lenken um die meta secunda* (καμπτήρ), *der durch die spina* (χῶμα) *in zwei Theile getheilte hippodromus und dessen andere Hälfte.* κάμψαι διαύλου θάτερον κῶλον (umkehren). Ag. 344.

XXII. Die Viehzucht.

1. *Das Vieh weiden lassen.* 1. ἀβουκόλητον (ist nicht meine Sorge) τοῦτ' ἐμῷ φρονήματι. Suppl. 929. 2. ἐβουκολοῦμεν (auf Etwas denken) φροντίσιν νέον πάθος. Ag. 669. 3. μὴ πρόκαμνε τόνδε βουκολούμενος (das Dulden) πόνον. Eum. 78. 4. τόδε ποιμαίνων (das Schützen) ἐμὸν ἱκέτην. 91—92.

2. *Das Weiden.* 1. τούτῳ γὰρ Ἄρης βόσκεται (sich ergötzen). Sept. 244. 2. πολύβοτος (Viele ernährend) τ' αἰὼν βροτῶν. 774. 3. λειμῶνα χιονόβοσκον (das Befeuchten) Suppl. 560. 4. ἰυγμοῖσι βόσκεται (die Betrübniss) κέαρ. Ch. 26. 5. πᾶς πεποίμανται (das Herumirren) τόπος. Eum. 249.

3. *Das zusammen weidende Vieh.* 1. κενὸς κενὸν καλεῖ, ξύννομον (der Genosse) θέλων ἔχειν. Sept. 353—354. 2. γεραιὰ ξύννομ' (die Gattin) εὐγενὲς γύναι. Pers. 704. 3. ἔρωτας ἄταισι συννόμους (was mit Etwas verbunden ist) βροτῶν. Ch. 598.

4. *Die Herde.* 1. ἐπὶ πᾶσαν χθόνα ποιμανόριον (das Heer) θεῖον ἐλαύνει. Pers. 75. 2. αἰδοῦνται δ' ἱκέτας Διός, ποίμναν (die Schaar) τάνδ' ἀμέγαρτον. Suppl. 641. 3. ποίμνης (die Schaar) τοιαύτης δ' οὔτις εὐφιλὴς θεῶν. Eum. 197.

5. *Das Vieh, das Schaf, die Herde (und das Sprudeln)* οὐ προτιμῶν, ὡσπερεὶ βοτοῦ μόρον, μήλων φλεόντων (wollig) εὐπόκοις νομεύμασιν, ἔθυσεν αὑτοῦ παῖδα. Ag. 1415—1417. **Gleichniss.**

6. *Das Brüllen.* 1. βροντῆς μύκημ' (die ungeheure Stimme) ἀτέραμνον Pr. 1062. 2. S. XXVII. 47.

7. *Mit den Hörnern stossen.* 1. νικώμενοι κύρισσον (das Anprallen) ἰσχυρὰν χθόνα. Pers. 310. 2. αἱ δὲ κεροτυπούμενοι (das Zerschmettern) βίᾳ. Ag. 655.

8. *Der Hirt.* 1. ὡς ὁ μάντις φησίν, οἰωνῶν βοτήρ (der Beobachter). Sept. 24. 2. τίς δὲ ποιμάνωρ (der Führer) ἔπεστι; Pers. 241. 3. θαρσοῦσι ναῶν ποιμένες (der Steuermann). Suppl. 767. 4. ποιμένος

(der Sturm) κακοῦ στρόβῳ. Ag. 657. 5. ὅστις δ' ἀγαθὸς προβατογνώμων, οὐκ ἔστι λαθεῖν ὄμματα φωτός, τὰ δοκοῦντ' εὔφρονος ἐκ διανοίας ὑδαρεῖ σαίνειν φιλότητι (der gescheidte Mensch lässt sich nicht durch Lügner verleiten). 795—798. **Allegorie.** 6. S. XXIV. 4.

9. *Die vom Stier nicht besprungene Kuh.* ἁγνᾷ δ' ἀταύρωτος (die Jungfrau) αὐδᾷ. Ag. 244.

10. *Das Zurückhalten des Stieres von der Kuh und das Horn.* ἄπεχε τᾶς βοὸς τὸν ταῦρον (halte zurück die Clytaemnestra vom Agamemnon) ἐν πέπλοισι μελαγκέρῳ (mit schwarzem Band) λαβοῦσα μηχανήματι τύπτει. Ag. 1125—1128. **Allegorie.**

11. *Der Wolf, das Kalb auf den hohen Felsen, das Brüllen und der Hirt.* ἴδε με τὰν ἱκέτιν φυγάδα περίδρομον, λυκοδίωκτον ὡς δάμαλιν ἂμ πέτραις ἠλιβάτοις, ἵν' ἀλκᾷ πίσυνος μέμυκε φράζουσα βοτῆρι μόχθους. Suppl. 349—352. **Gleichniss.**

12. *Der Knecht.* Μαινάδων ζευκτήριε (der Bezwinger). Fr. 350.

13. *Das Anjochen.* 1. ἀνάγκαις ταῖσδ' ἐνέζευγμαι (in Etwas hineingerathen) τάλας.Pr. 108. 2. ταῖσδ' ἐνέζευξας (zukommen lassen) . . . ἐν πημοσύναις. 578—579. 3. δεῦρ ὑπεζύγην (die Richtung geben) πόδα. Ch. 676. 4. μηδ' ἐπιζευχθῇς (das Mässigen) στόμα. 1044.

14. *Das Joch.* 1. πόλιν ζυγοῖσι (die Demüthigung) δουλίοισι μήποτε σχεθεῖν. Sept. 75. 2. δούλιον ζυγόν (die Beschimpfung) 471. 3. δούλιον ζυγόν (der Schimpf) 793. 4. ζυγὸν (die Eroberung) ἐμβαλεῖν δούλιον Ἑλλάδι. Pers. 50. 5. ποθέουσαι ἰδεῖν ἀρτιζυγίαν (die nicht lange abgeschlossene Ehe). 542. 6. ζυγὸν (der Zwang) ἀλκᾶς. 594. 7. ἀνάγκας ἔδυ λέπαδνον (der Zwang). Ag. 218. 8. Τροίᾳ περιβαλὼν ζευκτήριον (die Sklaverei). 529. 9. δουλίῳ χρῆται ζυγῷ (der Zwang). 953. 10. εἴκουσ' ἀνάγκῃ τῇδε καίνισον ζυγόν (die Knechtschaft). 1071. 11. δούλιον ζυγόν (der Zwang). 1226. 12. συζύγους (vereinigt) δ' ὁμαυλίας. Ch 599.

15. *Das Joch und der Hals.* πολύγομφον ὅδισμα ζυγὸν ἀμφιβαλὼν (das Ueberbrücken) αὐχένι (die Meerenge) πόντου. Pers. 71.

16. *Der in das Joch gezwungene Hals des Viehes.* οὐκέτ' ἐξ ἐλευθέρου δέρης (die Freiheit) ἀποιμώζουσι φιλτάτων μόρον. Ag. 328 bis 329.

17. *Ein in das Joch gehöriges Rinderpaar.* ὀχυρὸν ζεῦγος (zwei Fürsten) Ἀτρείδαιν. Ag. 44.

18. *Das Stacheln und der Stachel.* 1. χρίουσα (das Quälen)

κέντροις (der Schmerz) φοιταλέοις. Pr. 597. 2. οἴστρου δ' ἄρδις (der Schmerz) χρίει (das Quälen) μ' ἄπυρος. 880.

19. *Der Stachel.* 1. κέντρῳ (das Quälen) ψήξειν ψυχάν. Pr. 692. 2. διάνοιαν μαινόλιν κέντρον (der Reiz) ἔχων ἄφυκτον. Suppl. 107—108. 3. ὀδύναις τε κεντροδαλήτισι (schrecklich quälend). 563—564. 4. ἀντίκεντρα (die Beleidigung) γίγνεται. Eum. 136. 5. ποῦ γὰρ τοσοῦτο κέντρον (der Grund) ὡς μητροκτονεῖν. 427. 6. ἄλγη προφωνῶν ἀντίκεντρα (heftig) καρδίᾳ. 466. 7. κέντημα (das Quälen) γλώσσης. Fr. 165.

20. *Das Blöcken (und das Brausen der Welle).* βλαχαὶ (das Weinen) δ' αἱματόεσσαι τῶν ἐπιμαστιδίων ἄρτι βρεφῶν βρέμονται (das Tönen). Sept. 348—350.

21. *Der Hirt und die Bewachung der Ziegen.* χωρεῖτ' ἄνευ βοτῆρος (der Führer) αἰπολούμενοι (der Führer). Eum. 196.

22. *Das Mästen.* 1. S. XXVI. 3. 2. Ζηνὸς κότον ... μήποτ' εἰσόπιν χρόνου πόλιν παχῦναι (das Aufreizen). Suppl. 616—618. 3. τὸν τριπάχυντον (sehr gewaltig) δαίμονα. Ag. 1476. 4. πρᾶσσε, πιαίνου (verschwenderisch leben). 1669.

23. *Das Mästen (und der Flügel).* ἀλλ' ἦ σ' ἐπίανέν (das Täuschen) τις ἄπτερος (leer, unnütz) φάτις. Ag. 276.

24. *Das Futter.* 1. ἀμηχάνου βόσκημα (der Grund) πημονῆς πέλειν. Suppl. 620. 2. ἀπὸ δὲ σοῦ φεροίμαν βοσκὰν (die Nahrung) πώματος δυσπότου. Eum. 265—266. 3. ἀναίματον βόσκημα (die Beute). 302.

XXIII. Die Bienenzucht.

Der Bienenschwarm. 1. πᾶς γὰρ ἱππηλάτας καὶ πεδοστιβὴς λεὼς σμῆνος ὣς ἐκλέλοιπεν μελισσᾶν σὺν ὀρχάμῳ στρατοῦ. Pers. 126—127. **Gleichniss.** 2. ἀρσενοπληθῆ δ' ἑσμὸν (der Haufe) ὑβριστήν. Suppl. 30—31. 3. S. XXVIII. b. 19. 4. νόσων δ' ἑσμὸς (die Menge) ἀπ' ἀστῶν ἵζοι κρατὸς ἀτερπής. 684—685.

XXIV. Die Gärtnerei und der Ackerbau.

1. *Der Gärtner.* πατὴρ φυτουργός (der Erzeuger). Suppl. 592.
2. *Das Pflanzen.* φιτύει (das Erzeugen) γόνον. Suppl. 312.
3. *Die Hacke.* Διὸς μακέλλῃ (der Blitz). Ag. 526.
4. *Die Pflanze (und der Hirt).* στέργω γάρ, ἀνδρὸς φιτυποίμενος

(der Gärtner) δίκην, τὸ τῶν δικαίων τῶνδ' ἀπένθητον γένος. Eum. 911—912. **Gleichniss.**

5. *Die Wurzel.* σπαρτῶν δ' ἀπ' ἀνδρῶν, ὧν Ἄρης ἐφείσατο, ῥίζωμ' (der Nachkomme) ἀνεῖται. Sept. 412—413.

6. *Die Wurzel, das Laub, der Schatten (und der Sirius-Stern).* ῥίζης γὰρ οὔσης φυλλὰς ἵκετ' ἐς δόμους, σκιὰν ὑπερτείνασα σειρίου κυνός (wenn ein Mann im Hause ist, so ist dasselbe vor Unfällen geschützt). Ag. 966—967. **Allegorie.**

7. *Der Stamm des Baumes.* γένος ὠλέσατε πρέμνοθεν (gänzlich) οὕτως. Sept. 1056.

8. *Der Stamm des Baumes und dessen gänzliche Ausrottung.* μή μοι πόλιν γε πρέμνοθεν (gänzlich) πανώλεθρον ἐκθαμνίσητε (das Vernichten). Sept. 71—72.

9. *Der Stamm.* 1. Δίκας δ' ἐρείδεται πυθμήν (die Macht). Ch. 626. 2. γενειάδος πυθμήν. Fr. 30.

10. *Der Same und der Stamm.* σμικροῦ γένοιτ' ἂν σπέρματος μέγας πυθμήν (selbst aus einer Kleinigkeit kann ein grosses Glück entstehen). Ch. 204. **Allegorie.**

11. *Der ausdorrende Stamm.* οὔτ' ἀρχικός σοι πᾶς ὅδ' αὐανθεὶς πυθμήν (das aussterbende Geschlecht) βωμοῖς ἀρήξει. Ch. 260—261.

12. *Der Stamm und das Blühen.* πυθμὴν (Aegyptus) δι' ἀμὸν γάμον τεθαλώς (die Sehnsucht). Suppl. 104—105.

•13. *Das Blühen.* 1. S. XXVIII. f. 2. 2. αἷμα βροτοῖσι θάλλει (das Nähren). Suppl. 857. 3. ἀνθοῦν (ist voll) πέλαγος. Ag. 659. 4. S. XXVIII. b. 16. 5. ἀμφιθαλής (zwei beglückend) Ζεύς. Ch. 394. 6. πάθος ἀνθεῖ (hört nicht auf). 1009. 7. νεοθήλου (jung) βοτοῦ. Eum. 450.

14. *Das Blühen, das Fruchten, die Aehre, die Saat und die Ernte.* ὕβρις γὰρ ἐξανθοῦσ' (das Entstehen) ἐκάρπωσε (das Verursachen) στάχυν (die Gefahr) ἄτης, ὅθεν πάγκλαυτον ἐξαμᾷ (das Eintreffen) θέρος (der Sommer metonymisch: die Saat, dies metaphorisch: der Gram). Pers. 821—822.

15. *Die Blume.* 1. τὸ σὸν γὰρ ἄνθος (die Zierde). Pr. 7. 2. χροιᾶς ἀμείψεις ἄνθος (die Schönheit). 23. 3. ἄρειον ἄνθος (der Held). 410. 4. ἄνθος (die Jugend) Περσίδος αἴας. Pers. 59. 5. τὸ Περσῶν δ' ἄνθος (die Jugend). 252. 6. χώρας ἄνθος (die Jugend). 925. 7. μηδ' . . . Ἄρης κέρσειεν ἄωτον (die Jugend). Suppl. 665.

8. ἄνθος (die Jugend) Ἀργείων. Ag. 197. 9. S. XXVIII. b. 46. 10. ἐξαίρετον ἄνθος (das schönste Geschenk). 955.

16. *Die Blume und das Abpflücken der Blume.* ἥβας δ' ἄνθος (die Schönheit) ἄδρεπτον (unverletzt). Suppl. 663.

17. *Das Abpflücken der Blume.* 1. κλαυτὸν δ' ἀρτιδρόποις (neulich beschimpft) ὠμοδρόπων (eine Jungfrau geniessend) νομίμων προπάροιθεν διαμεῖψαι. Sept. 333—334. 2. ἀλλ' αὐτάδελφον αἷμα δρέψασθαι (das Vergiessen) θέλεις. 718. 3. γοεδνὰ δ' ἀνθεμίζομαι (das Dulden) δεῖμα. Suppl. 72—73 4. τούτων τὰ λῷστα καὶ τὰ θυμηδέστατα πάρεστι, λωτίσασθε (das Wählen). 962—963. 5. ματαίαν γλῶσσαν ὧδ' ἀπανθίσαι (die Hoffahrt). Ag. 1662.

18. *Das Ausschmücken mit Blumen.* 1. ἰὼ πολλοῖς ἐπανθίσαντες (heimsuchen) πόνοισι γενεάν. Sept. 951—952. 2. ἣ πολύμναστον ἐπηνθίσω (das Besudeln) αἷμ' ἄνιπτον. Ag. 1459. 3. ὑμᾶς δὲ κωκυτοῖς ἐπανθίζειν (das Weinen) νόμος. Ch. 150.

19. *Die Frucht.* 1. καρπὸς (die Folge) ἧς ἀσύμφορος. Sept. 600. 2. εἰ καρπὸς (die Erfüllung) ἔσται θεσφάτοισι Λοξίου.618. 3. πικρόκαρπον (das Ergebniss) ἀνδροκτασίαν τελεῖν 693. 4. τέρειν' ὀπώρα (das jugendliche Alter) δ' εὐφύλακτος οὐδαμῶς. Suppl. 998. 5. ἐμῆς δ' ὀπώρας (das jugendliche Alter) οὕνεκ' εὖ θάρσει. 1015.

20. *Die Frucht (und das Tröpfeln).* καρπώματα (das jugendliche Alter) στάζοντα (das Geniessen) κηρύσσει Κύπρις. Suppl. 1001 bis 1002.

21. *Das Ablesen der Frucht.* 1. μεγίστης ὄνομα γῆς καρπουμένη (das Gewinnen). Suppl. 316. 2. αὐτὸς φρενῶν καρποῖτο (das Büssen) τὴν ἁμαρτίαν. Ag. 502. 3. οὐκ ἔσθ' ὅπως λέξαιμι τὰ ψευδῆ καλὰ ἐς τὸν πολὺν φίλοισι καρποῦσθαι (die Freude) χρόνον. 620—621. 4. χρησμὸς . . . ἀκαρπώτους (unnütz) κτίσαι. Eum. 714.

22. *Der Sprössling.* 1. μητροκτόνον φίτυμα (das Kind). Ag. 1281. 2. ἐμὸν ἐκ τοῦδ' ἔρνος (das Kind) ἀερθέν. 1525. 3. ἡ δ' ἅπερ ξένῳ ξένη ἔσωσεν ἔρνος (der Säugling). Eum. 660—661. 4. οἷον ἔρνος (der Säugling) οὔτις ἂν τέκοι θεός. 666.

23. *Der Acker und die Ernte.* μάχλον Ἄρη, τὸν ἀρότοις (das Ackern metonymisch: das Ackerfeld, dies metaphorisch: das Schlachtfeld) θερίζοντα (das Tödten) βροτοὺς ἐν ἄλλοις. Suppl. 635—636.

24. *Das Ackern.* πολὺς δὲ πόντος οὕνεκ' ἠρόθη (das Beschiffen) δορί. Suppl. 1007.

25. *Die Furche.* ὄνυχος ἄλοκι (die Wunde) νεοτόμῳ. Ch, 25.

26. *Die Furche, das Einspeichern der Frucht und das Sprossen.* βαθεῖαν ἄλοκα (die Vernunft) διὰ φρενὸς καρπούμενος (das Benützen), ἐξ ἧς τὰ κεδνὰ βλαστάνει (das Entstehen) βουλεύματα. Sept. 593—594.

27. *Das Säen.* 1. θηλύσπορος (das Geschlecht). Pr. 855. 2. ὁμόσπορον (der Bruder). Sept. 576. 3. ὁμοσπόροιν (der Bruder). 820. 4. χερσὶν ὁμοσπόροισιν (die Verwandtschaft). 933. 5. ὁμόσποροι (die Verwandtschaft) 934. 6. τριτοσπόρῳ (die dritte Generation) γονῇ. Pers. 818. 7. ὁμοσπόροις (der Verwandte). Ag. 1510. 8. ὁμοσπόρου (der Bruder). Ch. 242. 9. τροφὸς δὲ κύματος νεοσπόρου (erzeugt). Eum. 659. 10. τοὺς ἐπισπόρους (die Nachkommen) 673. 11. οἱ θεῶν ἀγχίσποροι (der Verwandte). Fr. 155.

28. *Die Saat.* σπορᾶς (das Geschlecht) γε μὴν ἐκ τῆσδε φύσεται θρασύς. Pr. 871.

29. *Die Saat, das Ackerfeld und die Wurzel.* ὅστε ματρὸς ἁγνὰν σπείρας (der Beischlaf) ἄρουραν (die Frau), ἵν' ἐτράφη, ῥίζαν (das Geschlecht) αἱματόεσσαν, ἔτλα. Sept. 752—756.

30. *Die Saat, die Hülse, der Spross (und die Geburt).* χαίρουσαν οὐδὲν ἧσσον ἢ διοσδότῳ γάνει σπορητὸς κάλυκος ἐν λοχεύμασιν (das Sprossen). Ag. 1391—1392. **Gleichniss.**

31. *Die Saat und die Ernte.* ἀλλὰ καὶ τάδ' ἐξαμῆσαι (ausstehen) πολλὰ δύστηνον θέρος (der Sommer metonymisch: die Saat, dies metaphorisch: die Qual). Ag. 1655.

32. *Der Samen.* 1. Ἰνάχειον σπέρμα (das Kind). Pr. 705. 2. Κρέοντος σπέρμα (das Kind). Sept. 474. 3. σπέρμα (der Geborene) σεμνᾶς μέγα ματρός. Suppl. 141. 4. Dasselbe. 151. 5. σπέρματ' (das Kind) εὐτέκνου βοός. 275. 6. σπέρμα (der Ursprung) τ' Ἀργεῖον τὸ σόν. 290. 7. σπέρμα (das Kind) . . . χθονός. Ag. 528. 8. ἐλπὶς σπέρματος (der Verwandte) σωτηρίου. Ch. 236. 9. σπέρμα (das Geschlecht) Πελοπιδῶν. 503. 10. σφαγαί τε σπέρματος (der Säugling). Eum. 187. 11. βροτείων σπερμάτων (der Säugling). 909. 12. βρότειον σπέρμ' (der Mensch). Fr. 295. 13. τοῦ πηλοπλάστου σπέρματος (der Ursprung) θνητὴ γυνή. 373.

33. *Das Sprossen.* 1. ἀγαθοῖσι βρύοις (sei gesegnet). Suppl. 966. 2. θάρσει βρύων (die Hochmüthigkeit). Ag. 169. 3. S. I. 24. 4. νόσου βρύειν (die Selbstgefälligkeit). Ch. 70. 5. στόμα . . . μαντικῇ βρύον (das Hervorragen) τέχνῃ. Fr. 281.

34. *Der Spross.* 1. βλαστημὸν (die Kraft) ἀλδαίνοντα. Sept. 12. 2. S. XXVII. 8. 3. τῆσδε βλαστημόν (der Geborene). Suppl. 317.

35. *Die Ernte.* 1. αὐτόχθονον πατρῷον ἔθρισεν (das Zugrunderichten) δόμον Ag. 536. 2. οἳ δ' οὔποτ' ἐλπίσαντες ἤμησαν (Vermögen erwerben) καλῶς. 1044.

XXV. Der Weinbau.

1. *Das Eingiessen des Weines.* τὸ γὰρ ἐμὸν θροεῖς πάθος ἐπεγχέας (auch von einer anderen Sache die Ursache sein). Ag. 1137.

2. *Die Mischung des Weines.* νεοκρᾶτα (kürzlich angekommen) φίλον κομίσειεν Ch. 344.

3. *Der reine Wein.* 1. ἄκρατος (sehr zornig) ὀργὴν Ἄργος. Pr. 678. 2. S. XXVIII. f. 25.

4. *Die Betrunkenheit.* S. XXII. 28.

XXVI. Der Handel.

1. *Das Verkaufen.* πεπραμένοι (das Vertreiben) γὰρ νῦν γέ πως ἀλώμεθα. Ch. 132.

2. *Das Verkaufen im Kleinen.* 1. ἐλθὼν δ' ἔοικεν οὐ καπηλεύσειν (das Dortlassen) μάχην. Sept 545. 2. κάπηλα (ränkesüchtig) προσφέρων τεχνήματα. Fr. 338.

3. *Das Herabwerfen der Waare vom Schiffshintertheil (und das Mästen).* πρόπρυμνα δ' ἐκβολὰν φέρει (das Verlorengehen) ἀνδρῶν ἀλφηστᾶν ὄλβος ἄγαν παχυνθείς (die Vermehrung). Sept. 769—770.

4. *Das Kaufen.* τίς δ' ἂν φίλους ὠνοῖτο (das Machen) τοὺς κεκτημένους (der Verwandte). Suppl. 336.

5. *Der Genosse des Handelsmannes.* 1. σύ τ' αὐτὸς χοἰ ξυνέμποροι (der Gefährte). Suppl. 939. 2. ἐκείνου καὶ συνεμπόρου (der Gefährte) τινός. Ch. 208. 3. τούσδε καὶ ξυνεμπόρους (der Gefährte). 713. 4. λύπη δ' ἄμισθός ἐστί σοι ξυνέμπορος (der Begleiter). 733.

XXVII. Die Schifffahrt.

1. *Das Schiff.* ἦλθον διώκουσ', οὐδὲν ὑστέρα νεώς Eum. 251.

2. *Das Schiff (der gottesfürchtige Mann), der (böse) Schiffer (die Wärme, die die Fremden verachtenden, an Gott vergessenden Bürger, die Peitsche und das Jagdnetz).* ὡς γὰρ ξυνεσβὰς πλοῖον

εὐσεβὴς ἀνὴρ ναύταισι θερμοῖς (roh) καὶ πανουργίας πλέῳς ὄλωλεν ἀνδρῶν σὺν θεοπτύστῳ γένει, ἢ ξὺν πολίταις ἀνδράσιν δίκαιος ὢν ἐχθροξένοις τε καὶ θεῶν ἀμνήμοσι πληγεὶς θεοῦ μάστιγι (die Strafe) παγκοίνῳ 'δάμη, ταὐτοῦ κυρήσας ἐκδίκοις ἀγρεύματος (die Strafe), οὕτως ὁ μάντις, υἱὸν Οἰκλέους λέγω, σώφρων δίκαιος ἀγαθὸς εὐσεβὴς ἀνήρ, μέγας προφήτης, ἀνοσίοισι συμμιγεὶς θρασυστόμοισιν ἀνδράσιν βίᾳ φρενῶν Διὸς θέλοντος ξυγκαθελκυσθήσεται. Sept. 601—614. **Gleichniss.**

3. *Der gut zusammengenagelte Kahn und die Walze.* καὶ γεγόμφωται σκάφος στρέβλαισι ναυτικαῖσιν ὡς προσηγμένον. Suppl. 440 bis 441. **Allegorie.**

4. *Das Segel, die Segelstange und der Strudel.* ξὺν χρόνῳ καθήσειν λαῖφος (das Nachgeben) ὅταν λάβῃ πόνος θραυομένας κεραίας (das Glück) καλεῖ δ' ἀκούοντας οὐδὲν ἐν μέσᾳ δυσπαλεῖ τε δίνᾳ (das Unglück). Eum. 556—559.

5. *Der Schiffsvordertheil.* στόματός τε καλλιπρῴρου (schön) φυλακὰν κατασχεῖν φθόγγον ἀραῖον οἴκοις. Ag. 236—237.

6. *Der Schiffsvordertheil und der Wind.* πάροιθεν δὲ πρῴρας (die Seele) δριμὺς ἄηται (die Gereiztheit) καρδίας θυμός. Ch. 390—392.

7. *Der Schiffsvordertheil und das Brausen der Wellen.* δάϊος στρατὸς ὀξυπρῴροισι (die Spitze) βρέμων (das Rasen) ἐν αἰχμαῖς. Pr. 424.

8. *Der Schiffsvordertheil (und der Spross).* βλάστημα (der Geborene) καλλίπρῳρον (mit schönem Gesicht). Sept. 533.

9. *Der Schiffshintertheil.* 1. αἰδοῦ σὺ πρύμναν (der Altar) πόλεος. Suppl. 344. 2. τοιῶνδε τυγχάνοντες εὐπρυμνῆ (schön) φρενὸς χάριν σέβεσθαι. 989—990.

10. *Der Schiffshintertheil, das Steuerruder und das Steuern.* χρὴ λέγειν τὰ καίρια ὅστις φυλάσσει πρᾶγος ἐν πρύμνῃ (an der Spitze) πόλεως οἴακα (der Scepter) νωμῶν (das Halten). Sept. 2—3.

11. *Das Verdeck.* 1. πληροῦτε θωρακεῖα, κἀπὶ σέλμασι (die Zinne) πύργων στάθητε. Sept. 32—33. 2. δαιμόνων δέ που χάρις βιαίως σέλμα (der königliche Sitz) σεμνὸν ἡμένων. Ag. 182—183.

12. *Der Ballast.* λαβοῦσα δ' ἕρμα (die Frucht der Gebärmutter) Δῖον ἀψευδεῖ λόγῳ. Suppl. 580.

13. *Die Fracht am Schiffe.* 1. ἄτην γε μείζω καὶ μέγ' ἐμπλήσας γόμου (das Uebel). Suppl. 444. 2. ἐποίκτιστον γέμος (der Fluch). Ag. 1221.

14. *Das Ruder, die Ruderbank und das Schiff.* σὺ ταῦτα φωνεῖς νερτέρᾳ προσήμενος κώπῃ (der Ort), κρατούντων τῶν ἐπὶ ζυγῷ (der Thron) δορός (der Balken synecdochisch: das Schiff, dies metaphorisch: der Staat). Ag. 1617—1618.

15. *Das Ruder und das Rudern.* S. XXVIII. b. 23.

16. *Das Rudern.* 1. ἔρεσσ' ἔρεσσ' (das Schlagen auf die Brust) καὶ στέναζ' ἐμὴν χάριν. Pers. 1046. 2. Ἰὼ οἴστρῳ ἐρεσσομένα (das Verfolgen). Suppl. 540—541.

17. *Der Ruderer.* 1. ἀντηρέτας (der Gegner) ἐχθροῖσι . . . τάξω. Sept. 283—284. 2. εἰκὸς δὲ πράξειν ἄνδρας ὧδ' ἀντηρέτας (der Gegner) 518. 3. ἀντηρέτας (der Gegner) πέμπειν ἐπαινῶ. 595—596. 4. δορός γε τῷδ' ἀντηρέτας (der Gegner). 993.

18. *Das Steuerruder.* 1. ἱππικῶν τ' ἄπυον πηδαλίων (das Pferdegeschirr) δία στόμια Sept. 206—207. 2. οὐδ' εὖ πραπίδων οἴακα (die Einsicht) νέμων. Ag. 802.

19. *Das Steuern des Schiffes.* 1. σὺ δ' αὐτὸς γνῶθι ναυκληρεῖν (das Regieren) πόλιν. Sept. 652. 2. ἐπεὶ στρατὸν εὖ ποδούχει (das Führen). Pers. 656. 3. φρένες γὰρ αὐτοῦ θυμὸν ᾠακοστρόφουν (das Führen). 767.

20. *Der Steuermann.* 1. νέοι γὰρ οἰακονόμοι (der Fürst) κρατοῦσ' Ὀλύμπου. Pr. 148. 2. τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακοστρόφος (der Gott). 515. 3. χώρας τῆσδε πρυμνήτης (der Herrscher) ἄναξ. Eum. 16. 4. πρυμνήτην (der König) χθονὸς ἐλθόντ'. 765—766.

21. *Der Steuermann und der Wind.* σὺ δ' ὥστε κεδνὸς ναὸς οἰακοστρόφος φάρξαι πόλισμα, πρὶν καταιγίσαι πνοὰς Ἄρεως. Sept. 62—64. **Gleichniss.**

22. *Das Ausschöpfen des Seewassers aus dem Schiffe.* 1. τί σοι οἷοί τε θνητοὶ τῶνδ' ἀπαντλῆσαι (das Befreien) πόνων. Pr. 83—84. 2. ἐγὼ δὲ τὴν παροῦσαν ἀντλήσω (das Dulden) τύχην. 375. 3. τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τλημόνως ἤντλουν (das Dulden) κακά. Ch. 748.

23. *Das Meer, die Welle, die τρικυμία (fluctus decumanus), der Schiffshintertheil und das Plätschern des Wassers.* κακῶν δ' ὥσπερ θάλασσα κῦμ' ἄγει τὸ μὲν πίτνον, ἄλλο δ' ἀείρει τρίχαλον, ὃ καὶ περὶ πρύμναν (das Sein) πόλεως καχλάζει. Sept. 758—761. **Gleichniss.**

24. *Das grosse Meer.* κακῶν δὴ πέλαγος (der Fluch) ἔρρωγεν μέγα. Pers. 433.

25. *Das stille Meer.* S. XXVIII, b. 46. **Gleichniss.**

26. *Das bodenlose, schwer beschiffbare Meer und der Hafen.* ἄτης δ' ἄβυσσον (ungeheuer gross) πέλαγος (das Unglück) οὐ μάλ' εὔπορον (erträglich) τόδ' ἐσβέβηκα, κοὐδαμοῦ λιμήν (das Ende) κακῶν. Suppl. 470—471.

27. *Das Meer und die bodenlose Tiefe.* 1. πλοῦτος ἄβυσσος (unendlich) ἔσται. Sept. 950. 2. τί δὲ μέλλω φρένα Δίαν καθορᾶν, ὄψιν ἄβυσσον (unerforschlich). Suppl. 1058—1059.

28. *Der Taucher, die Tiefe des Meeres (und die Betrunkenheit).* δεῖ τοι βαθείας φροντίδος σωτηρίου, δίκην κολυμβητῆρος, ἐς βυθὸν μολεῖν δεδορκὸς ὄμμα, μηδ' ἄγαν ᾠνωμένον (befangen). Suppl. 407—409. **Gleichniss.**

29. *Das Meeresgestade.* ὦ πότνια χθὼν καὶ πότνι' ἀκτὴ (die Erhöhung) χώματος. Ch. 722—723.

30. *Der Felsen.* ἕρματι (die Strenge) προσβαλὼν δίκας ὤλετ'. Eum. 565.

31. *Das Durchschiffen durch die Meeresenge.* ἐφετμὰς τάσδε πόρθμευσον (die Benachrichtigung) πάλιν. Ch. 685.

32. *Der günstige Wind.* 1. ἴτω κατ' οὖρον (grosse Geschwindigkeit). Sept. 690. 2. ἀεὶ δαίμον' οὐριεῖν (das Begünstigen) τύχης. Pers. 602. 3. τὸ πᾶν μῆχαρ οὔριος (gnädig) Ζεύς. Suppl. 594. 4. τύχοιμ' ἂν καθ' ἓν οὐρίσας (die Ausführung des Planes). Ch. 317. 5. πρᾶξιν οὐρίαν (günstig) θέλων. 814. 6. θῆλυν οὐριοστάταν (glücklich) . . . νόμον. 811—823. 7. πατρὸς γὰρ αἶσα τόνδ' ἐπουρίζει (das Verursachen) μόρον. 927. 8. σὺ δ' αἱματηρὸν πνεῦμ' ἐπουρίσασα (das Ausathmen nach Jemandem) τῷ ἕπου Eum. 137—138.

33. *Der günstige Wind, das Rudern, das Plätschern des Wassers unter dem Schlage des Ruders (und das heilige Schiff).* ἀλλὰ γόων, ὦ φίλαι, κατ' οὖρον (die Heftigkeit) ἐρέσσετ' (das Betonen) ἀμφὶ κρατὶ πόμπιμον χεροῖν πίτυλον (das Weinen), ὃς αἰὲν δι' Ἀχέροντ' ἀμείβεται τὰν ναύστολον μελάγκροκον θεωρίδα (der Kahn). Sept. 842—857.

34. *Das Plätschern des Wassers unter dem Schlage des Ruders.* πάντες ἐνὶ πιτύλῳ (das Schlachtgetümmel) ἐή, ἐή, τλάμονες ἀσπαίρουσι χέρσῳ. Pers. 975—976.

35. *Das stille Wetter, die Welle und das Wasser im Schiffe.* πόλις δ' ἐν εὐδίᾳ (die Sicherheit) τε καὶ κλυδωνίου (die

Gefahr) πολλαῖσι πληγαῖς ἄντλον (der Feind) οὐκ ἐδέξατο. Sept. 795—796.

36. *Die Strömung.* ὅταν δ' ὁ δαίμων εὐροῇ (das Begünstigen). Pers. 601.

37. *Die Strömung (der Zaun), die Welle und das Meer.* δόκιμος δ' οὔτις ὑποστὰς μεγάλῳ ῥεύματι (die Menge) φωτῶν ἐχυροῖς ἕρκεσιν (das Schutzmittel) εἴργειν ἄμαχον κῦμα (die Menge) θαλάσσας (das Heer). Pers. 86—90.

38. *Die Welle.* 1. θολεροὶ δὲ λόγοι παίουσ' εἰκῇ στυγνῆς πρὸς κύμασιν (das Unglück) ἄτης. Pr. 885—886. 2. ὀχλεῖς μάτην με κῦμ' ὅπως παρηγορῶν. 1001. Gleichniss. 3. βοᾷ γὰρ κῦμα (die Menge) χερσαῖον στρατοῦ. Sept. 64. 4. εἰς οὐρανὸν πέμπει γεγωνὰ Ζηνὶ κυμαίνοντ' (heftig) ἔπη. 442—443. 5. ὅταν κλύδων (der Schlag) κακῶν ἐπέλθῃ. Pers. 599—600. 6. ποῖ τόδε κῦμ' (das Schicksal) ἀπάξει Suppl. 126. 7. κέαρ, κελαινόχρῳ δὲ πάλλεται κλυδωνίῳ (die Erschrockenheit). 784—785. 8. κἀμοὶ προσέστη καρδίας κλυδώνιον (die Ergiessung) χολῆς. Ch. 183—184. 9. S. I. 28.

39. *Die brandende Welle.* 1. μηδ' ἀλλοδαπῶν κύματι (der Angriff) φωτῶν κατακλυσθῆν (das Verschwinden). Sept. 1076—1077. 2. S. I. 43. Gleichniss.

40. *Das Brausen der Welle.* 1. S. XXII. 20. 2. Τυδεὺς μὲν ἤδη πρὸς πύλαισι Προιτίσιν βρέμει (das Wüthen). Sept. 377—378. 3. S. XXVIII. f. 23. 4. μήποτ' ἐν πόλει στάσιν τᾷδ' ἐπεύχομαι βρέμειν (das Wüthen). Eum. 977—978.

41. *Das Brausen der Welle und das unüberwindliche Wasser.* βρέμει δ' ἀμαχέτου δίκαν ὕδατος ὀροτύπου. Sept. 84—85. Gleichniss.

42. *Das Rauschen der durch die Winde aufgepeitschten Wellen.* κῦμα (die Menge) περὶ πτόλιν δοχμολοφᾶν ἀνδρῶν καχλάζει (das Lärmen) πνοαῖς (der kriegerische Geist) Ἄρεος ὀρόμενον (das Reizen). Sept. 112—115.

43. *Das stürmische Meer.* 1. S. XVII. 13. 2. δυσχείμερον (gross) γε πέλαγος (die Qual) ἀτηρᾶς δύης. Pr. 746.

44. *Der Sturm und die Strömung des Meeres.* ἐξ ὀμμάτων δὲ δίψιοι πίπτουσι μοι σταγόνες ἄφαρκτον δυσχίμου (traurig) πλημμυρίδος (das Wehklagen). Ch. 185—186.

45. *Der Sturm und die* τρικυμία *(fluctus decumanus).* οἷός σε χειμὼν (das Leiden) καὶ κακῶν τρικυμία (die Qual) ἔπεισ' ἄφυκτος. Pr. 1015—1016.

46. *Der Sturm, der Schiffer und das Herumirren am Meere.* ἐν χειμῶσι ναυτίλων δίκην στροβούμεθ'. Ch. 202—203. **Gleichniss.**

47. *Das Schwanken des Schiffes, der Grund des Meeres (und das Brüllen).* χθὼν σεσάλευται (die Erschütterung) βρυχία (dumpf) δ' ἠχὼ παραμυκᾶται (die schreckliche Stimme). Pr. 1081—1082.

48. *Der vom Schiffshintertheil zum Schiffsvordertheil eilende Schiffer und das von den durch die Winde aufgepeitschten Wellen bestürmte Schiff.* ὁ ναύτης ἄρα μὴ 'ς πρῷραν φυγὼν πρύμνηθεν ηὗρε μηχανὴν σωτηρίας, νεὼς καμούσης ποντίῳ πρὸς κύματι (ob der Fürst die Stadt während der Belagerung rettet, wenn er, anstatt nach energischen Mitteln zu greifen, die Götter zu Hilfe ruft) Sept. 208—210. **Allegorie.**

49. *Die glückliche Fahrt des Schiffes, das Anprallen an den Felsen, der Ballast am Schiffe und dessen Auswerfen (das Werfen mit der Schleuder) und das Versinken des Schiffes.* πότμος εὐθυπορῶν (glücklich) ἀνδρὸς ἔπαισεν (die Aenderung) ἄφαντον ἕρμα (das Unglück) καὶ τὸ μὲν πρὸ χρημάτων κτησίων ὄκνος βαλὼν σφενδόνας ἀπ' εὐμέτρου (das Aufopfern) οὐκ ἔδυ (in das Unglück hineingerathen) πρόπας δόμος πημονᾶς γέμων ἄγαν. Ag. 1005—1012.

50. *Das Versinken des Schiffes in das Meer.* οὐδ' ἐπόντισε σκάφος (das Haus geht nicht zu Grunde). Ag. 1013. **Allegorie.**

51. *Der Schiffbruch.* περὶ δ' ἐμῷ χάρᾳ πληγεῖσ' ἐναυάγησεν (in Stücke gebrochen). Fr. 179.

52. *Das Landen.* 1. πᾶ ποτε τῶνδε πόνων χρή σε τέρμα κέλσαντ' (endlich) ἐσιδεῖν. Pr. 183—184. 2. ἐς τάσδε σαυτὸν πημονὰς καθώρμισας (in Etwas hineingerathen). 965. 3. δεῦρο δ' ἐξοκέλλεται (sich enden). Suppl. 438. 4. ἐν σπαργάνοισι παιδὸς ὁρμίσαι (das Einwickeln) δίκην. Ch. 529.

53. *Der Anker.* ὥρα δ' ἐμπόρους καθιέναι ἄγκυραν (die Ruhe) ἐν δόμοισι. Ch. 661—662.

54. *Der Hafen.* πολὺς πλούτου λιμήν (das Vorrathshaus) Pers. 250.

XXVIII. Die Natur.

a. Allgemeine Natureigenschaften.

1. *Der Kreis.* κύτος προσηδάφισται κοιλογάστορος κύκλου (der Schild). Sept. 495—496.

2. *Der Schatten.* εὐτυχοῦντα μὲν σκιά (der Unfall) τις ἂν τρέψειεν. Ag. 1328—1329.

3. *Die Wiese.* πόντου πεδίον (der Meeresspiegel). Fr. 150.

4. *Die Tiefe.* 1. ἀνῴμωξεν κακῶν ὁρῶν βάθος (die Grösse). Pers. 465. 2. κακῶν ἰδεῖν βάθος (die Grösse). 712.

b. Die Thiere.

1. *Der Hund.* 1. κοιμώμενος στέγαις Ἀτρειδῶν ἄγκαθεν, κυνὸς δίκην, ἄστρων κάτοιδα νυκτέρων ὁμήγυριν. Ag. 2—4. **Gleichniss.** 2. γυναῖκα πιστὴν δ' ἐν δόμοις εὕροι μολὼν οἵανπερ οὖν ἔλειπε, δωμάτων κύνα (der Wächter). 606—607. 3. γλῶσσα μισητῆς κυνός (das unverschämte Weib). 1228. 4. φύλαξαι μητρὸς ἐγκότους κύνας (die Erinys) Ch. 924. 5. μητρὸς ἔγκοτοι κύνες (die Erinys). 1054.

2. *Der grimmige Hund.* μυχοῦ δ' ἄφερκτος πολυσίνου κυνὸς δίκαν. Ch. 446. **Gleichniss.**

3. *Das Bellen.* 1. νέον δ' ἄνδρα βαΰζει (der grosse Wunsch). Pers. 13. 2. λύμας εἰς σὺ πρὸ γᾶς ὑλάσκων (das Schreien). Suppl. 877. 3. τάδε σῖγά τις βαΰζει (das Murren). Ag. 447—448. 4. σὺ δ' ἐξορίνας νηπίοις ὑλάγμασιν (das Schreien) ἄξει. 1631—1632. 5. μὴ προτιμήσῃς ματαίων τῶνδ' ὑλαγμάτων. 1672.

4. *Das Beissen.* 1. λόφοι δὲ κώδων τ' οὐ δάκνουσ' (das Verwunden) ἄνευ δορός. Sept. 399. 2. ὠμοδακής (heftig) τ' ἄγαν ἵμερος ἐξοτρύνει. 692—693. 3. ἥδε συμφορὰ δάκνει (das Betrüben). Pers. 846. 4. δῆγμα (das Betrüben) δὲ λύπης. Ag. 791. 5. πέπληγμαι δ' ὑπὸ δήγματι (der Schmerz) φοινίῳ δυσαλγεῖ τύχᾳ. 1164—1166.

5. *Der Hahn.* 1. μήτ' ἐξελοῦσ' ὡς καρδίαν ἀλεκτόρων ἐν τοῖς ἐμοῖς ἀστοῖσιν. Eum. 861—862. **Gleichniss.** 2. ἐνοικίου δ' ὄρνιθος (der kleinliche Kampf) οὐ λέγω μάχην. 866.

6. *Der Hahn und die Henne.* κόμπασον θαρσῶν, ἀλέκτωρ ὥστε θηλείας πέλας. Ag. 1671. **Gleichniss.**

7. *Der Vogel.* 1. καὶ Ζηνὸς ὄρνιν (die Sonne) τόνδε νῦν κικλήσκετε. Suppl. 211. 2. S. XXVIII. c. 3.

8. *Der fliegende Vogel.* S. I. 30.

9. *Der Vogel und das Schmausen.* ὄρνιθος ὄρνις πῶς ἂν ἁγνεύοι φαγών (wie könnte der Verwandte frei von Sünden sein, wenn er dem Verwandten Gewalt anthut). Suppl. 226. **Allegorie.**

10. *Der Flügel.* 1. ὦ δῖος αἰθὴρ καὶ ταχύπτεροι (stürmisch) πνοαί. Pr. 88. 2. οὔτις ἄλλος ἀντ' ἐμοῦ λινόπτερ' (mit leinenen Segeln versehen) ηὗρε ναυτίλων ὀχήματα. 467—468. 3. λευκοπτέρῳ (der Flaum) δὲ νιφάδι καὶ βροντήμασι χθονίοις κυκάτω πάντα. 993 bis 994. 4. νᾶες δ' ἀπώλεσαν, τοτοῖ, ὁμοπτέροισι (das Segel) ἐμβολαῖς. Pers. 561—562. 5. πόνου δ' ἴδοις ἂν οὐδαμοῦ ταυτὸν πτερόν (die Heftigkeit). Suppl. 328. 6. βέλει βουκόλου πτερόεντος (schnell). 556—557. 7. φοβοῦμαι, νῆες ὡς ὠκύπτεροι (das Segel) ἥκουσι 734—735. 8. S. XXII. 23. 9. βέβακεν ὄψις οὐ μεθύστερον πτεροῖ (fortwährend von Etwas träumen) ὀπαδοῦσ' ὕπνου κελεύθοις. Ag. 425 bis 426. 10. καὶ μὴν ὅδ' ἐστὶ κάρτ' ἰδεῖν ὁμόπτερος (ähnlich). Ch. 174. 11. ἀνεπτερώθης (die Freude) κἀδόκεις ὁρᾶν ἐμέ. 228. 12. οὐχ ὑπόπτερος (leichtsinnig) φροντίσιν δαείς. 602—603. 13. Παλλάδος δ' ὑπὸ πτεροῖς (der Schutz). Eum. 1000.

11. *Das Fliegen.* 1. τίς ὀδμὰ προσέπτα (das Duften) μ' ἀφεγγής. Pr. 115. 2. τὸ διαμφίδιον δέ μοι μέλος προσέπτα (kommt in den Sinn). 555. 3. S. XXVIII. f. 7. 4. διὰ πέδον βοὰ ποτᾶται (das Tönen). Sept. 84. 5. S. V. 7. 6. ἐκ στομάτων ποτάσθω (das Tönen) φιλότιμος εὐχά. Suppl. 656. 7. ὑπὲρ θαλάσσης καὶ χθονὸς ποτωμένοις (das Eilen nach Hause). Ag. 576. 8. δεῖμα ... ποτᾶται (ist mir im Sinn). 976—977. 9. τί γὰρ κεύθω φρενὸς θεῖον ἔμπας ποτᾶτα (die Gereiztheit). Ch. 389—390. 10. S. XXVIII. f. 19.

12. *Das Zwitschern.* μινύρονται (das Rasseln) φονον χαλινοί. Sept. 123.

13. *Die Kleinen des Vogels.* 1. πατρὸς νεοσσοὺς (das Kind) τοῦσδ'. Ch. 256. 2. πάτερ, ἰδὼν νεοσσοὺς (das Kind) τοῦσδ'. 500—501.

14. *Die Kleinen des Vogels, der Drache (und der Sturm).* εἴρξει νεοσσῶν ὣς δράκοντα δύσχιμον (grausam). Sept. 503. **Gleichniss.**

15. *Die Schwalbe.* εἴπερ ἐστὶ μὴ χελιδόνος δίκην ἀγνῶτα φωνὴν βάρβαρον κεκτημένη. Ag. 1050—1051. **Gleichniss.**

16. *Die klagende Nachtigall (und das Blühen).* ἀμφὶ δ' αὐτᾶς θροεῖς νόμον ἄνομον, οἷά τις ξουθὰ ἀκόρετος βοᾶς, φεῦ ταλαίναις φρεσὶν Ἴτυν Ἴτυν στένουσ' ἀμφιθαλῆ (niedergeschmettert) κακοῖς ἀηδὼν βίον. Ag. 1141—1145. **Gleichniss.**

17. *Der im Sterben singende Schwan.* ἡ δέ τοι κύκνου δίκην τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον κεῖται φιλήτωρ τοῦδ'. Ag. 1444 bis 1446. **Gleichniss.**

18. *Der Rabe.* 1. κόρακες ὥστε, βωμῶν ἀλέγοντες οὐδέν. Suppl. 751. **Gleichniss.** 2. ἐπὶ δὲ σώματος δίκαν κόρακος ἐχθροῦ σταθεῖσ' ἐκνόμως ὕμνον ὑμνεῖν ἐπεύχεται. Ag. 1472—1474. **Gleichniss.**

19. *(Der Bienenschwarm) die Wildtaube, der kreisende Habicht und der Flügel.* ἐν ἁγνῷ δ' ἑσμὸς (der Haufe) ὡς πελειάδων ἵζεσθε κίρκων τῶν ὁμοπτέρων (verwandt) φόβῳ, ἐχθρῶν ὁμαίμων καὶ μιαινόντων γένος. Suppl. 223—225. **Gleichniss.**

20. *Die verfolgende Wespe und die Wildtaube.* οἱ δ' ἐπτοημένοι φρένας, κίρκοι πελειῶν οὐ μακρὰν λελειμμένοι, ἥξουσι θηρεύοντες οὐ θηρασίμους γάμους. Pr. 856—859. **Gleichniss.**

21. *Der Adler.* ἀετοῦ (Agamemnon) γένεθλ' ἀποφθείρας. Ch. 258.

22. *Der Adler, die sich windende Schlange und das Rauben.* ἰδοῦ δὲ γένναν εὖνιν ἀετοῦ πατρός, θανόντος ἐν πλεκταῖσι καὶ σπειράμασι δεινῆς ἐχίδνης, τοὺς δ' ἀπωρφανισμένους νῆστις πιέζει λιμός· οὐ γὰρ ἐντελὴς θήραν πατρῴαν προσφέρειν σκηνήμασιν. οὕτω δὲ κἀμὲ τήνδε τ', Ἠλέκτραν λέγω, ἰδεῖν πάρεστί σοι, πατροστερῆ γόνον, ἄμφω φυγὴν ἔχοντε τὴν αὐτὴν δόμων. Ch. 247—254. **Gleichniss.**

23. *Der seiner Kleinen beraubte, aus seinem Neste sich in die Luft erhebende, erschrocken im Kreise fliegende Geier (das Ruder, das Rudern und der Eingewanderte).* Μενέλαος ἄναξ ἠδ' Ἀγαμέμνων, . . . στόλον Ἀργείων χιλιοναύτην τῆσδ' ἀπὸ χώρας ἦραν, στρατιῶτιν ἀρωγήν, μέγαν ἐκ θυμοῦ κλάζοντες Ἄρη τρόπον αἰγυπιῶν, οἵτ' ἐκπατίοις ἄλγεσι παίδων ὕπατοι λεχέων στροφοδινοῦνται πτερύγων ἐρετμοῖσιν (die Feder) ἐρεσσόμενοι (das Fliegen) δεμνιοτήρη πόνον ὀρταλίχων ὀλέσαντες ὕπατος δ' ἀΐων ἤ τις Ἀπόλλων ἢ Πὰν ἢ Ζεὺς οἰωνόθροον γόον ὀξυβόαν τῶνδε μετοίκων (der aus dem Neste getriebene Vogel) ὑστερόποινον πέμπει παραβᾶσιν Ἐρινύν. οὕτω δ' Ἀτρέως παῖδας ὁ κρείσσων ἐπ' Ἀλεξάνδρῳ πέμπει ξένιος Ζεὺς πολυάνορος ἀμφὶ γυναικὸς πολλὰ παλαίσματα καὶ γυιοβαρῆ γόνατος κονίαισιν ἐρειδομένου διακναιομένης τ' ἐν προτελείοις κάμακος θήσων Δαναοῖσι Τρωσί θ' ὁμοίως. Ag. 42—67. **Gleichniss.**

24. *Die Spinne.* ἄραχνος ὡς βάδην. Suppl. 886. **Gleichniss.**

25. *Die Spinne und ihr Netz.* 1. κεῖσαι δ' ἀράχνης (die böse Frau) ἐν ὑφάσματι (die List). Ag. 1492. 2. Dasselbe 1516.

26. *Die wimmelnden Ameisen.* κατώρυχες δ' ἔναιον ὥστ' ἀήσυροι μύρμηκες ἄντρων ἐν μυχοῖς ἀνηλίοις. Pr. 452—453. **Gleichniss.**

27. *Der Hase (und das Nähen).* λαγὼ δίκην Πενθεῖ καταρράψας (das Verursachen) μόρον. Eum. 26. **Gleichniss.**

28. *Die Jungen des wilden Thieres.* πόλιν διημάθυνεν Ἀργεῖον δάκος (das Heer), ἵππου νεοσσός (die Reiterei). Ag. 824—825.

29. *Der Kinnbacken.* 1. Σαλμυδησσία γνάθος (die Enge) Pr. 726. 2. σαρκῶν ἐπαμβατῆρας ἀγρίαις γνάθοις λειχῆνας. Ch. 280—281. 3. πυρὸς μαλερὰ γνάθος. 325.

30. *Die Grausamkeit und der Kinnbacken.* σφηνὸς αὐθάδη γνάθον (die schreckliche Spitze des Keiles) στέρνων διαμπὰξ πασσάλευ'. Pr. 64—65.

31. *Das Zerfleischen.* 1. συννοίᾳ δὲ δάπτομαι (das Quälen) κέαρ. Pr. 437. 2. ταρβῶ γὰρ ἀστεργάνορα παρθενίαν εἰσορῶσ' Ἰοῦς μέγα δαπτομέναν (das Quälen). 897—898. 3. πυριδάπτῳ (flatternd) λαμπάδι. Eum. 1041.

32. *Das Zerfleischen und der Kinnbacken.* ἔνθεν ἐκραγήσονταί ποτε ποταμοὶ πυρὸς δάπτοντες (das Verwüsten) ἀγρίαις γνάθοις (das Feuer) τῆς καλλικάρπου Σικελίας λευροὺς γύας. Pr. 367—369.

33. *Der blutgierige Wolf.* λύκος γὰρ ὥστ' ὠμόφρων ἄσαντος ἐκ ματρός ἐστι θυμός. Ch. 421—422. **Gleichniss.**

34. *Der Wolf und das Hirschkalb.* εἷλκον δ' ἄνω λυκηδόν, ὥστε διπλόοι λύκοι νεβρὸν φέρουσιν ἀμφὶ μασχάλαις. Fr. 33. **Gleichniss.**

35. *Die Schlange.* οἵ 'γὼ τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν (der grausame Mensch) ἐθρεψάμην. Ch. 928.

36. *Die Schlange und der Flügel.* λαβοῦσα πτηνὸν (befiedert) ἀργηστὸν ὄφιν (der Pfeil). Eum. 181.

37. *Die Schlange und die Viper.* μαιμᾷ πέλας δίπους ὄφις (der schreckliche Mensch), ἔχιδνα δ' ὥς μέ τις πόδ' ἐνδακοῦσ' ἔχει. Suppl. 895—897. **Gleichniss.**

38. *Der Drache.* 1. δυοῖν δρακόντοιν (die zwei schrecklichen Menschen) εὐπετῶς τεμὼν κάρα. Ch. 1047. 2. δεινῆς δρακαίνης (die Furie) ἐξεκήρανεν μένος. Eum. 128.

39. *Der blauäugige, blutdürstige Drache.* κυανοῦν δ' ὄμμασι λεύσσων φονίου δέργμα δράκοντος, πολύχειρ καὶ πολυναύτας, Σύριον θ' ἅρμα διώκων, ἐπάγει δουρικλύτοις ἀνδράσι τοξόδαμνον Ἄρη. Pers. 81—85. **Gleichniss.**

40. *Der (Mittag und der) zischende Drache.* Τυδεὺς δὲ μαργῶν καὶ μάχης λελιμμένος μεσημβριναῖς κλαγγαῖσιν ὡς δράκων βοᾷ. Sept. 380—381. **Gleichniss.**

41. *Der Drache und die furchtsame Wildtaube.* γείτονες δὲ κάρζας μέριμναι ζωπυροῦσι τάρβος τὸν ἀμφιτειχῆ λεών, δράκοντος ὥς τις τέκνων ὑπερδέδοικεν λεχαίων δυσευνάτορας πάντρομος πελειάς. Sept. 288—292. **Gleichniss.**

42. *Der Löwe.* 1. ποινάς φημι βουλεύειν τινὰ λέοντ᾽ (der Mensch) ἄναλκιν. Ag. 1223—1224. 2. S. V. 4.

43. *Der grimmige Löwe.* θυμὸς ἀνδρείᾳ φλέγων ἔπνει, λεόντων ὡς Ἄρη δεδορκότων. Sept. 52—53.

44. *Der blutdürstige Löwe.* ὑπερθορὼν δὲ πύργον ὠμηστὴς λέων ἄδην ἔλειξεν αἵματος τυραννικοῦ. Ag. 827—828. **Gleichniss.**

45. *Die Löwin, der Wolf und der Löwe.* αὕτη δίπους λέαινα συγκοιμωμένη λύκῳ λέοντος εὐγενοῦς ἀπουσίᾳ, κτενεῖ με τὴν τάλαιναν. Ag. 1258—1260. **Gleichniss.**

46. *Das von der Mutter geraubte, Lämmer zerfleischende, wachsende, blutgierige Löwenjunge (der Säugling, der Opferpriester, das stille Meer, das Geschoss und die Blume).* ἔθρεψεν δὲ λέοντα σίνιν δόμοις ἀγάλακτον οὕτως ἀνὴρ φιλόμαστον, ἐν βιότου προτελείοις ἅμερον, εὐφιλόπαιδα καὶ γεραροῖς ἐπίχαρτον. πολέα δ᾽ ἔσχ᾽ ἐν ἀγκάλαις νεοτρόφου τέκνου δίκαν, φαιδρωπὸς ποτὶ χεῖρα σαίνων τε γαστρὸς ἀνάγκαις. χρονισθεὶς δ᾽ ἀπέδειξεν ἔθος τὸ πρόσθε τοκήων. χάριν τροφᾶς γὰρ ἀμείβων μηλοφόνοισιν ἐν ἄταις δαῖτ᾽ ἀκέλευστος ἔτευξεν αἵματι δ᾽ οἶκος ἐφύρθη, ἄμαχον ἄλγος οἰκέταις μέγα σίνος πολύκτονον. ἐκ θεοῦ δ᾽ ἱερεύς τις ἄτας δόμοις προσεθρέφθη. πάραυτα δ᾽ ἐλθεῖν ἐς Ἰλίου πόλιν λέγοιμ᾽ ἂν φρόνημα (Helena) μὲν νηνέμου γαλάνας, ἀκασκαῖον τ᾽ ἄγαλμα πλούτου, μαλθακὸν ὀμμάτων βέλος (der Blick) δηξίθυμον ἔρωτος ἄνθος (die Schönheit). παρακλίνασ᾽ ἐπέκρανεν δὲ γάμου πικρὰς τελευτάς, δύσεδρος καὶ δυσόμιλος συμένα Πριαμίδαισιν, πομπᾷ Διὸς ξενίου, νυμφόκλαυτος Ἐρινύς. Ag. 717—749. **Gleichniss.**

c. Die Pflanzen.

1. *Die Pflanze.* καὶ Νεῖλος ἂν θρέψειε τοιοῦτον φυτόν (der Geborene). Suppl. 281.

2. *Die frischgrüne Pflanze.* εἰ δ᾽ οὖν τις ἀκτὶς ἡλίου νιν ἱστορεῖ χλωρόν (in voller Kraft befindlich) τε καὶ βλέποντα. Ag. 676—677.

3. *Der Strauch (und der Vogel).* οὔτοι δυσοίζω θάμνον ὡς ὄρνις φόβῳ. Ag. 1316. **Gleichniss.**

4. *Das trockene Blatt.* S. I. 31.

5. *Der eingewachsene dunkle Pfad.* δαυλοὶ (unerforschlich) γὰρ πραπίδων δάσκιοί (geheim) τε τείνουσιν πόροι (der Gedanke) κατιδεῖν ἄφραστοι. Suppl. 92—94.

d. Das Feuer.

1. *Das Feuer.* 1. πυρωθέντα (angefeuert) καρδίαν ἔπειτ' ἀλλαγᾷ λόγου χαμεῖν. Ag. 480—481. 2. οἷον τὸ πῦρ (die Heftigkeit) ἐπέρχεται δέ μοι. 1256. 3. νηδύος πυρί (der Zorn). Eum. 139.

2. *Das leuchtende Licht.* 1. μήτ' ἀχρημάτοισι λάμπειν φῶς (es umgiebt ihn kein Ruhm). Pers. 167. 2. Δίκα δὲ λάμπει (haust). Ag. 774.

3. *Das Funkeln.* αἴθων (verwegen) τέτακται λῆμα. Sept. 448.

4. *Das Lodern.* 1. θυμὸς ἀνδρείᾳ φλέγων (die Heftigkeit) ἔπνει. Sept. 52—53. 2. πρὶν λόγους ἱκέσθαι καὶ φλέγειν (das Erschrecken) χρείας ὕπο. 286. 3. σάλπιγξ δ' ἀϋτῇ πάντ' ἐκεῖν' ἐπέφλεγεν (das Begeistern). Pers. 395. 4. φλέγων (glänzend) ὀφθαλμός. Fr. 238.

5. *Die Wärme.* 1. ἣ Διὸς θάλπει κέαρ ἔρωτι. Pr. 590. 2. S. XVII. 11. 3. μηδέ μ' οἰκτίσας σύνθαλπε (das Schmeicheln) μύθοις ψευδέσιν. 684—685. 4. S. XXVII. 2.

e. Das Wasser.

1. *Die Quelle.* 1. παρειὰν νοτίοις ἔτεγξα παγαῖς (die Thräne). Pr. 400—401. 2. S. I. 22. 3. ἀργύρου πηγή (der Fundort) τις αὐτοῖς ἐστι. Pers. 238. 4. κακῶν ἔοικε πηγὴ (der Sturm) πᾶσιν ηὑρῆσθαι φίλοις. 743. 5. κλαυμάτων ἐπίσσυτοι πηγαὶ (die Thräne) κατεσβήκασιν. Ag. 887—888.

2. (*Das Jagen und*) *die Quelle.* θηρῶμαι (das Stehlen) πυρὸς πηγὴν (das Feuer) κλοπαίαν. Pr. 109—110.

3. *Das Tröpfeln.* 1. S. XXIV. 20. 2. στάζει (ist in den Sinnen) δ' ἔν θ' ὕπνῳ πρὸ καρδίας μνησιπήμων πόνος. Ag. 179—180.

4. *Das Sprudeln.* 1. μὴ μάτην φλύσαι (das Schwätzen) θέλων. Pr. 504. 2. γράμματα ἐπ' ἀσπίδος φλύοντα (hochmüthig). Sept. 660 bis 661. 3. κοὐδέπω κακῶν κρηπὶς ὕπεστιν, ἀλλ' ἔτ' ἐκπιδύεται (dauert weiter). Pers. 814—815. 4. φλεόντων (der Ueberfluss) δωμάτων ὑπέρφευ. Ag. 377. 5. S. XXII. 5.

5. *Der Fluss.* κακῶν δὲ πλῆθος ποταμὸς ὣς ἐπέρχεται. Suppl. 469. Gleichniss.

6. *Das Fliessen.* 1. ῥεῖ (das Nähern) πολὺς ὅδε λεώς. Sept. 80. 2. αὐτῶν πολιτῶν μὴ πικραινόντων νόμους κακαῖς ἐπιρροαῖσι (das Verändern). Eum. 696—697. 3. οὐπιρρέων (folgend) γὰρ τιμιώτερος χρόνος. 853. 4. καρπόν τε γαίας καὶ βοτῶν ἐπίρρυτον (Ueberflusshaben). 907.

7. *Das Fliessen und der Damm.* οὐκ ἐάσει γλῶσσαν ἐργμάτων. (das Hinderniss) ἄτερ εἴσω πυλῶν ῥέουσαν (das Hineinstürzen) ἀλδαίνειν κακά. Sept. 556—557.

8. *Das Rauschen.* 1. ὑμνοῖθ' ὑπ' ἀστῶν φροιμίοις πολυρρόθοις (das Schimpfen). Sept. 7. 2. διερροθήσατ' (das Verursachen) ἄψυχον κάκην. 192. 3. πρὶν ... ταχυρρόθους (grosssprecherisch) λόγους ἱκέσθαι. 285—286. 4. γᾶς δόπις οὐτιδανοῖς ἐν ῥοθίοις (das Gewirre) φορεῖται. 361—362. 5. ἐλπίς ἐστι νύκτερον τέλος μολεῖν, παγκλαύτων ἀλγέων ἐπίρροθον (der Befreier). 367—368. 6. Περσίδος γλώσσης ῥόθος (das Schlachtgetümmel) ὑπηντίαζε. Pers. 406—407. 7. ἐφορμηθέντες ἐξ ἑνὸς ῥόθου (der Sturm) παίουσι. 462—463. 8. κτύπῳ δ' ἐπιρροθεῖ (das Tönen) κροτητὸν ἀμὸν καὶ πανάθλιον κάρα. Ch. 426 bis 427. 9. στάσις δὲ πάγκοινος ἅδ' ἐπιρροθεῖ (das Gutheissen). 458.

9. *Die Strömung.* 1. ῥεῦμα (die Menge) Περσικοῦ σταρτοῦ ἀνεῖχεν. Pers. 412—413. 2. μιαίνων παρθενοσφάγοισι ῥείθροις (das herausfliessende Blut) πατρῴους χέρας. Ag. 209—210.

10. *Der Strudel.* 1. ῥίψειε δέμας. τοὐμὸν ἀνάγκης στερραῖς δίναις (die Gefahr). Pr. 1051—1052. 2. δίναις (die Widerwärtigkeit) κυκλούμενον κέαρ. Ag. 997.

11. *Der Schlamm, das Wasser und das Getränk.* βορβόρῳ θ' ὕδωρ λαμπρὸν μιαίνων οὔποθ' εὑρήσει ποτόν (wer die guten Einrichtungen vernichtet, der stürzt den Staat in Gefahr). Eum. 697 bis 698. **Allegorie.**

f. Meteorologische Erscheinungen.

1. *Der Wind.* 1. S. VII. 3. 2. ἐμπαίοις τύχαισι συμπνέων (das Nachgeben). Ag. 186. 3. φρενὸς πνέων (das Denken) δυσσεβῆ τροπαίαν ἄναγνον. 219—220.

2. *Der Wind (und das Blühen).* ἴσως ἂν ἔλθοι θαλερωτέρῳ (sanft) πνεύματι (die Gesinnung). Sept. 707—708.

3. *Der Wind und der Sturm.* 1. χαλεποῦ γὰρ ἐκ πνεύματος (der Grund) εἶσι χειὼν (das Unglück). Suppl. 165. 2. Dasselbe. 175.

4. *Der Sturm.* 1. λάβρως (die Hast) διαρταμήσει σώματος μέγα ῥάκος. Pr. 1022—1023. 2. S. XXVIII. b. 14. 3. δυσχειμέρους (gefahrvoll) ἄτας. Ch. 271. 4. μή σ' ἀναρπάσῃ δυσχειμέρῳ (schrecklich) πέμφιγι. Fr. 195.

5. *Der Sturm und das Blasen.* ὅδε τοι μελάθροις τοῖς βασιλείοις τρίτος αὖ χειμὼν (der Schlag) πνεύσας (die Entstehung) γονίας ἐτελέσθη. Ch. 1065—1067.

6. *Der Sturm (und das Leben).* ἄτης θύελλαι (das Unglück) ζῶσι (dauert noch immer fort). Ag. 819.

7. *Der Sturm (und das Fliegen).* αἰσχύνομαι θεόσσυτον χειμῶνα (der Fluch) καὶ διαφθορὰν μορφῆς, ὅθεν μοι σχετλίᾳ προσέπτατο (woher es entstanden ist). Pr. 642—644.

8. *Der Nebel (und das Springen).* φοβερὰ δ' ἐμοῖσιν ὄσσοις ὀμίχλα (die Thräne) προσῇξε (das Herausfliessen). Pr. 143—144.

9. *Die hängende Wolke.* κὰκ χαλεπᾶς δύας ὕπερθ' ὀμμάτων κρημναμενᾶν νεφελᾶν (die ängstigende Sorge) ὀρθοῖ. Sept. 228—229.

10. *Der Blitz.* 1. ἐξ ὀμμάτων δ' ἤστραπτε (das Glänzen) γοργωπὸν σέλας. Pr. 366. 2. λαμπραῖσιν ἀστραπαῖσι (die Flamme) λαμπάδων. Fr. 383.

11. *Der Gussregen.* δέδοικα δ' ὄμβρου (das Schicksal) κτύπον δομοσφαλῆ τὸν αἱματηρόν. Ag. 1533—1534.

12 *Das Schneegestöber.* 1. νιφάδος (die Gefahr) ὅτ' ὀλοᾶς νιφομένας (die Drohung) βρόμος ἐν πύλαις. Sept. 212 — 213. 2. νεφέλην δ' ὑπερσχὼν νιφάδι (sehr viel) πέτρων. Fr. 196.

13. *Der Frost.* 1. κακόν με καρδίαν τι περιπίτνει κρύος (der Schrecken). Sept. 834. 2. S. XXI. 22.

14. *Der Reif.* 1. δρόσοισιν (das kleine Thier) μαλερῶν τε λεόντων. Ag. 141. 2. ὅποι δὲ καὶ προβαίνων πάχνᾳ (das geronnene Blut) κουροβόρῳ παρέξει. 1511—1512.

15. *Der Thau.* βάλλει μ' ἐρεμνῇ ψακάδι φοινίας δρόσου (das Blut). Ag. 1390.

16. *Die Kühle.* τότ' ἤδη ψῦχος (die Annehmlichkeit) ἐν δόμοις πέλει. Ag. 971.

17. *Die Wärme und der Winter.* θάλπος (die Freude) μὲν ἐν χειμῶνι (das Unglück) σημαίνεις μολόν. Ag. 969.

18. *Die Finsterniss.* 1. φυγόντα μητρόθεν σκότον (die Gebärmutter). Sept. 664. 2. πένθει δνοφερῷ (gross) κατέκρυψας. Pers. 536.

19. *Die Finsterniss (das Fliegen) und der Nebel.* τοῖον ἐπὶ κνέφας (das Schicksal) ἀνδρὶ μύσος πεπόταται (umgiebt) καὶ δνοφεράν τιν' ἀχλὺν (das Unglück) κατὰ δώματος αὐδᾶται πολύστονος φάτις. Eum. 378—380.

20. *Die Finsterniss (und der Schleier).* ἰδεῖν φιλίοις ὄμμασι δνοφερᾶς (traurig) καλύπτρας (das Schicksal). Ch. 810—811.

21. *(Der zwischen zwei Schlachtreihen befindliche freie Raum und) die Finsterniss.* τὰ δ' ἐν μεταιχμίῳ σκότου (mitten im Unglück). Ch. 63.

22. *Die Finsterniss (und das Gebiss).* οἷον μή τις ἄγα θεόθεν κνεφάσῃ (das Zugrunderichten) προτυπὲν στόμιον (der Besieger) μέγα Τροίας στρατωθέν. Ag. 131—134.

23. *Die Finsterniss (und das Tosen der Wellen).* καρδία . . . σκότῳ (das Geheimniss) βρέμει (siedet). Ag. 1028—1030.

24. *Die Nacht.* 1. εἰ γὰρ θανόντι νὺξ (der Tod) ἐπ' ὀφθαλμοῖς πέσοι. Sept. 403. 2. νυχίαν (verhängnissvoll) πλάκα κερσάμενος. Pers. 952. 3. μέριμνα νυκτηρεφές (heimlich). Ag. 460.

25. *Die Nacht (und der reine Wein).* τοὺς δ' ἄκρατος (ewig) ἔχει νύξ (das Unglück). Ch. 65.

26. *Die Nacht, die Finsterniss, der Tag und das Licht.* ἄσκοπον δ' ἔπος λέγων νύκτα (der Tod) πρό τ' ὀμμάτων σκότον (der Tod) φέρει, καθ' ἡμέραν δ' οὐδὲν ἐμφανέστερος (wenn du sie tödtest, entsteht daraus für uns ein grosses Glück). Ch. 816—818. **Allegorie.**

27. *Das Sonnenlicht.* 1. ὦ χαῖρε λαμπτὴρ νυκτὸς, ἡμερήσιον φάος (grosses Glück). Ag. 22—23. 2. ὅτε τὸ κύριον μόλῃ φάος (der Ruhm) τόκου. 766. 3. S. I. 43. 4. ῥοπὴ δ' ἐπισκοπεῖ δίκας ταχεῖα τοὺς μὲν φάει (das Glück). Ch. 61—62. 5. ἐν φάει (die Sittlichkeit) καρδίαν ἀνατρέφων. Eum. 521—522.

28. *Das Sonnenlicht, der heitere Tag und die finstere Nacht.* ἐμοῖς μὲν εἶπας δώμασιν φάος (das Glück) καὶ λευκὸν ἦμαρ (grosses Heil) νυκτὸς ἐκ μελαγχίμου (grosses Unglück). Pers. 300—301.

29. *Das Sonnenlicht und die Finsterniss.* 1. πάντα τοι φλεγέθει (es ist beschlossen) κἂν σκότῳ μελαίνᾳ (das grosse Geheimniss) ξὺν τύχᾳ μερόπεσσι λαοῖς. Suppl. 87—89. 2. σκότῳ (die Beschimpfung) φάος (die Versöhnung) ἀντίμοιρον. Ch. 319.

30. *Das Sonnenlicht und die Nacht.* ἥκει γὰρ ὑμῖν φῶς (der Ruhm) ἐν εὐφρόνῃ (die Schande) φέρων. Ag. 522.

31. *Der Mittag.* S. XVIII. b. 40.

32. *Die Sonne.* ἰσχὺς πορευτοῦ λαμπάδος πρὸς ἡδονὴν πεύκης τὸ χρυσοφεγγές, ὥς τις ἥλιος, σέλας παραγγείλασα Μακίστου σκοπῷ. Ag. 288—289. **Gleichniss.**

33. *Die Sonne und die Finsterniss.* ἀνήλιοι (niederschmetternd) βροτοστυγεῖς δνόφοι (der Fluch) καλύπτουσι δόμους. Ch. 51—52.

34. *Der Sonnenstrahl.* ξυνανύτει βίου δύντος αὐγαῖς (das Leben). Ag. 1123.

35. *Der Hof der Sonne.* ἅλω δὲ πολλήν, ἀσπίδος κύκλον λέγω. Sept. 489.

36. *Der Mond (und das Springen).* λαμπὰς . . . ὑπερθοροῦσα (das Beleuchten) πεδίον Ἀσωποῦ, δίκην φαιδρᾶς σελήνης. Ag. 296—298. **Gleichniss.**

37. *Der Siriusstern.* S. XXIV. 6.

SOPHOCLES.

A. Die Synecdoche.

I. Der Mensch.

1. *Der Kopf für den Menschen.* 1. ὦ κοινὸν αὐτάδελφον Ἰσμήνης κάρα. Ant. 1. 2. σύ τ' οὐδαμὰ τοὐμὸν προσόψει κρᾶτ'. 764. 3. ὦ κασίγνητον κάρα. 915. 4. ἐν δ' ἐμῷ κάρᾳ θεὸς. . . ἔπαισεν. 1272—1274. 5. ἐπὶ κρατί μοι πότμος δυσκόμιστος εἰσήλατο. 1345—1346. 6. ὦ κράτιστον πᾶσιν Οἰδίπου κάρα. O. R. 40. 7. νῦν δ' ἐς τὸ κείνου κρᾶτ' ἐνήλαθ' ἡ τύχη. 263. 8. ὦ φίλτατον γυναικὸς Ἰοκάστης κάρα. 950 9. ἰὼ κλεινὸν Οἰδίπου κάρα. 1207. 10. τέθνηκε θεῖον Ἰοκάστης κάρα. 1235. 11. μηδέ μου κάρα τὸ δυσπρόσωπτον εἰσορῶν ἀτιμάσῃς. O. C. 285—286. 12. μόνης τόδ' ἔστ' ἀδελφὸν Ἰσμήνης κάρα. 321. 13. ὦ φίλον κάρα. 1631. 14. ὦ Θησέως κάρα. 1657. 15. ὦ κασίγνητον κάρα. El. 1164.

2. *Der Kopf für das Gesicht.* μὴ δείσῃς ποθ' ὡς γέλωτι τοὐμὸν φαιδρὸν ὄψεται κάρα. El. 1309—1310.

3. *Das Haar für den Kopf.* κόμης δὲ λευκὸν μυελὸν ἐκραίνει. Trach. 781.

4. *Das Gesicht für den Menschen.* εἰπὼν ἄπειμ' ὧν οὕνεκ' ἦλθον, οὐ τὸ σὸν δείσας πρόσωπον. O. R. 447—448.

5. *Das Auge für den Menschen.* 1. ὦ φίλτατ' Αἴας, ὦ ξύναιμον ὄμμ' ἐμοί. Ai. 977. 2. τὸ σὸν γὰρ ὄμμα δεινὸν ἀνδρὶ δημότῃ. Ant. 690. 3. ἀλλ' ὅμως τὰ τῶν τέκνων ὄμμαθ' ἥδιστον βλέπειν. O. R. 998—999. 4. κατεκοίμησε τοὐμὸν ὄμμα. 1222. 5. ὧν ἀφαρπάζειν φιλεῖ ὀφθαλμὸς ἄνθος. Trach. 548—549. 6. μέλον πάλαι μέλημά μοι λέγεις, ἄναξ; φρουρεῖν ὄμμ' ἐπὶ σῷ μάλιστα καιρῷ. Phil. 150—151. 7. μηδὲ σύντροφον ὄμμ' ἔχων. 171.

6. *Das Augenlid für den Menschen.* νικᾷ δ' ἐναργὴς βλεφάρων ἵμερος εὐλέκτρου νύμφας. Ant. 795—796.

7. *Das Augenlid für das Auge.* πυνθάνομαι τὰν ἀμφινεικῆ Δηϊάνειραν . . . οὔποτ' εὐνάζειν ἀδακρύτων βλεφάρων πόθον. Trach. 103—106.

8. *Der Kopf und das Augenlid für den Menschen.* μὴ σκεδάσαι τῷδ' ἀπὸ κρατὸς βλεφάρων θ' ὕπνον. Trach. 989—991.

9. *Der Mund für den Menschen.* 1. τὸ σὸν δ' ἀφῖκται δεῦρ' ὑπόβλητον στόμα. O. C. 794. 2. μηδ' ἐπαιτιῶ τοὐμὸν στόμα. El. 632—633.

10. *Die Hand für den Menschen.* 1. καὶ πῶς ἐπέσχε χεῖρα μαιῶσαν φόνου; Ai. 50. 2. σὲ τὸν τὰς αἰχμαλωτίδας χέρας δεσμοῖς ἀπευθύνοντα προσμολεῖν καλῶ. 71—72. 3. θεοῖς ὧδ' ἔδοξε που καὶ σῇ μάλιστα χειρί. 489—490. 4. αἵδε γὰρ χέρες Θησέως ἔσωσαν. O. C. 1102—1103. 5. ἄτερ ἐμῶν χερῶν. El. 866. 6. δώρημ' ἐκείνῳ τἀνδρὶ τῆς ἐμῆς χερός. Trach. 603.

11. *Der Fuss für den Menschen.* 1. λέξαιθ', ὡς εἰδῶ τὸ πᾶν οὐ χάριν δεῦρ' ἧξα θᾶσσον ἢ καθ' ἡδονὴν ποδός. O. C. 889—890. 2. ὦ ἥδιστον . . . ποδῶν ὑπηρέτημα. El. 1357—1358.

12. *Das Gelenk des Fusses für den Menschen.* ἔτλασαν ποδὸς ἄρθρον ἀπῶσαι. Phil. 1201.

II. Die Religion.

Das Fundament für den Altar. ὦ Κηναία κρηπὶς βωμῶν. Trach. 993.

III. Die Mythologie.

1. *Der Kopf für Zeus.* ὄμνυ Διὸς νῦν τοῦ με φύσαντος κάρα. Trach. 1185.

2. *Das Gesicht für Pitho.* δεινὸν τὸ τᾶς Πειθοῦς πρόσωπον. Fr. 743.

3. *Die Hand für die Götter.* ὦ παλάμαι θεῶν. Phil. 176.

4. *Der Flügel für Aphrodite.* νομᾷ δ' ἐν οἰωνοῖσι τοὐκείνης πτερόν. Fr. 678.

5. *Der Flügel für die Eumeniden.* ἔγνωκα μέν νυν ὥς με . . . πιστὸν ἐξ ὑμῶν πτερὸν ἐξήγαγ' ἐς τόδ' ἄλσος. O. C. 96—98.

6. *Der Kreis des Auges für das Auge der Phiniden.* εἶδεν ἀρατὸν ἕλκος ἀραχθὲν . . . ὀμμάτων κύκλοις. Ant. 972—974.

IV. Die Pferdezucht und das Pferderennen.

Die Seitenwände des Wagens für den Wagen. ἔθραυσε δ' ἄξονος μέσας χνόας, κἀξ ἀντύγων ὤλισθε. El. 745—746.

V. Der Ackerbau.

Die Furche für die Erde. πῶς ποτε πῶς ποθ' αἱ πατρῷαι ἄλοκες φέρειν, τάλας, σῖγ' ἐδυνάθησαν ἐς τοσόνδε. O. R. 1210—1212.

VI. Die Schifffahrt.

Der Balken für das Schiff. ὅς νιν ποντοπόρῳ δούρατι . . . πατρίαν ἄγει πρὸς αὐλάν. Phil. 721—722.

VII. Die Natur.

a. Allgemeine Natureigenschaften.

Der Staub für die Erde. ἐδέξατο ῥαγεῖσα Θηβαία κόνις. Fr. 781.

b. Die Thiere.

Das Auge für die Wildtaube. S. C. XXIV. b. 14.

c. Meteorologische Erscheinungen.

1. *Der Kreis für die Sonne.* 1. κατέστη λαμπρὸς ἡλίου κύκλος. Ant. 416. 2. πᾶς προσκυνεῖ δὲ τὸν στρέφοντα κύκλον ἡλίου. Fr. 771.

2. *Der Kreis für den finsteren Himmel.* νυκτὸς αἰανῆς κύκλος. Ai. 672.

B. Die Metonymie.

I. Der Mensch.

1. *Das Auge für den Blick.* κἀγὼ λαθραῖον ὄμμ' ἐπεσκιασμένη φρούρουν. Trach. 914—915.

2. *Das Auge für die Freude.* ὡς ἄελπτον ὄμμ' ἐμοὶ φήμης ἀνασχὸν τῆσδε νυν καρπούμεθα. Trach. 203—204.

3. *Das Sehen für das Auge.* διπλᾶς ὄψεις ἀράξας αὐτὸς αὐτουργῷ χερί. Ant. 51—52.

4. *Das Sehen für die Wahrheit.* ὅσ' ἂν λέγωμεν, πάνθ' ὁρῶντα λέξομεν. O. C. 74.

5. *Das Thränenvergiessen für das Jammern.* μήδ' ἐπισκήνους γόους δάκρυε. Ai. 579—580.

6. *Der Mund für die Stimme.* 1. παραμειβόμεσθ' ἀδέρκτως, ἀφώνως, ἀλόγως τὸ τᾶς εὐφάμου στόμα φροντίδος ἱέντες. O. C. 130 bis 133. 2. τὸ θεῖον αὐτοὺς ἐξαναγκάσει στόμα. 603.

7. *Der Mund für die Rede.* 1. ἐθηλύνθην στόμα. Ai. 651. 2. τόνδ' . . . ἐς ταφὰς θήσω δικαίως, οὐ τὸ σὸν δείσας στόμα. 1108 bis 1110. 3. δῆλος δὲ μοὔστὶ σκαιὸν ἐκλύσων στόμα. 1225. 4. ὡς ἐγὼ τὸ σὸν φρίσσω στόμα. Ant. 997. 5. τοὐμὸν στόμα προπηλάκιζε. O. R. 426—427. 6. τὸ γὰρ σὸν . . . ἐποικτείρω στόμα ἐλεινόν. 671 bis 672. 7. πᾶν ἐλευθεροῖ στόμα. 706. 8. οὐ γὰρ οὖν σιγήσομαι, σοῦ γ' ἐς τόδ' ἐξελθόντος ἀνόσιον στόμα. O. C. 980—981. 9. δεῖ σ' . . . μὴ 'πιμεῖναι τοὐμὸν ὀξῦναι στόμα. Trach. 1175—1176.

8. *Die Hand für die Macht.* 1. σθένεις δ' ἔλασσον τῶν ἐναντίων χερί. El. 998. 2. ζῴης μοι καθύπερθεν χειρί. 1090—1091.

9. *Die Hand für die That.* τίνα δὴ ῥέζῃς μαλάμαν ποτέ; Phil. 1206.

10. *Die Hand für den Dienst.* πρὸς ἐμὴν ἀεὶ χεῖρα προχωρῶν. Phil. 148.

11. *Die Hand für die Hilfe.* 1. τίνος ποτ' ἄρ' ἔρξε χειρὶ δύσμορος; Ai. 905. 2. ὦ φίλταται μὲν χεῖρες. El. 1357.

12. *Die Hand für die Denkungsart.* παραπλήκτῳ χερὶ συγκατακτὰς κελαινοῖς ξίφεσι βοτά. Ai. 230—231.

13. *Der Schritt für den Fuss.* 1. πρὸς τοὺς μὲν οὖν σε τήνδε τ' ἔμπυον βάσιν παύσοντας ἄλγους κἀποσῴζοντας νόσου. Phil. 1378—1379. 2. ἀντέρειδε νῦν βάσιν σήν. 1403.

14. *Die Heirath für die Verwandtschaft.* ἐνδατούμενος τὸν Οἰνέως γάμον. Trach. 791—792.

15. *Das Bett für die Geliebte.* οὐκ ἔπειθε τὸν φυτοσπόρον τὴν παῖδα δοῦναι, κρύφιον ὡς ἔχοι λέχος. Trach. 359—360.

16. *Das Bett für die Gattin.* κατείδομεν ... εὐνῆς ἀποιμώζοντα τῆς κάτω φθοράν. Ant. 1221—1224.

17. *Das Bett für das Heirathen.* ἥκει μόρον Ἀντιγόνης ἀπάτας λεχέων ὑπεραλγῶν; Ant. 628—630.

18. *Das Bett für die Heirath.* 1. ἄγαν γε λυπεῖς καὶ σὺ καὶ τὸ σὸν λέχος. Ant. 573. 2. ἰὼ πατρῷαι λέκτρων ἆται. 862. 3. κατείδομεν ... ἀποιμώζοντα ... τὸ δύστηνον λέχος. 1221—1225. 4. κυρῶ γ' ἐγὼ ἔχων μὲν ἀρχὰς ... ἔχων δὲ λέκτρα. O. R. 258—260. 5. καὶ πῶς τὸ μητρὸς οὐκ ὀκνεῖν λέχος με δεῖ; 976. 6. κακᾷ μ' εὐδνᾷ πόλις οὐδὲν ἴδριν γάμων ἐνέδησεν ἄτᾳ. O. C. 525—526. 7. δύστηνος ἀεὶ κατθανεῖν ἐπηυχόμην, πρὶν τῆσδε κοίτης ἐμπελασθῆναι ποτε. Trach. 16—17. 8. εἶπε μὲν λέχους ὅ τι χρείη μ' ἑλέσθαι κτῆσιν. 161—162. 9. τὸ δυσπάρευνον λέκτρον ἐνδατούμενος. 791.

19. *Das Bett für die Gattin.* 1. λέγ', ἐπεί σε λέχος δουριάλωτον στέρξας ἀνέχει θούριος Αἴας. Ai. 211—212. 2. πρὸς σ' ὅ τι σοι φίλον ἐκ σέθεν ἄντομαι, ἢ τέκνον, ἢ χρέος, ἢ λέχος, ἢ θεός. O. C. 250—251. 3. λέχος γὰρ Ἡρακλεῖ κριτὸν ξυστᾶσ' ἀεὶ τιν' ἐκ φόβου φόβον τρέφω. Trach. 27—28. 4. ἴσαν ἐς μέσον ἱέμενοι λεχέων. 514. 5. ὦ παῖ, τοῦτο κήδευσον λέχος. 1227.

20. *Das Bett für die Geburt.* κωκύσασα μὲν τοῦ πρὶν θανόντος Μεγαρέως κλεινὸν λέχος. Ant. 1302—1303.

21. *Das bräutliche Schlafzimmer für die Braut.* ἀλλὰ κτενεῖς νυμφεῖα τοῦ σαυτοῦ τέκνου; Ant. 568.

22. *Die Furcht für die Drohung.* ξὺν τῷ δικαίῳ τὸν σὸν οὐ ταρβῶ φόβον. Phil. 1251.

23. *Die Furcht für den grimmigen Athem.* τὸν δὲ ἀνταῖον περιδινέοντα οὐχ ὁρᾶτε καὶ δεῖμα προσπνέοντα. Fr. 310.

24. *Das Blut für den Dolch.* παράγεται γὰρ ἐνέρων δολιόπους ἀρωγὸς εἴσω στέγας ... νεακόνητον αἷμα χεροῖν ἔχων. El. 1391—1394.

25. *Das Blut für die Wuth.* ἴδεθ' ὅποι προνέμεται τὸ δυσέριστον αἷμα φυσῶν Ἄρης. El. 1384—1385.

26. *Das Blut für den Mord.* τόδ' αἷμα χειμάζον πόλιν. O. R. 101.

27. *Der Gestorbene für den Rächer.* παλίρρυτον γὰρ αἷμ' ὑπεξαιροῦσιν τῶν κτανόντων οἱ πάλαι θανόντες. El. 1420—1421.

28. *Der Geruch für den Leichnam.* φέρων ἀνόσιον ὀσμὴν ἑστιοῦχον ἐς πόλιν. Ant. 1082—1083.

29. *Die Erinys für den Wahnsinn.* κατ' αὖ νιν φοινία θεῶν τῶν νερτέρων ἀμᾷ κοπίς, λόγου τ' ἄνοια καὶ φρενῶν Ἐρινύς. Ant. 601—603.

30. *Ares für die Rache.* ἴδεθ' ὅποι προνέμεται τὸ δυσέριστον αἷμα φυσῶν Ἄρης. El. 1384—1385.

31. *Ares für die Wuth.* 1. πεφόβημαι λιθόλευστον Ἄρη ξυναλγεῖν. Ai. 252—255. 2. ὅρα γε μὲν δὴ κἀν γυναιξὶν ὡς Ἄρης ἔνεστιν. El. 1243—1244.

32. *Die Todesgöttin für das Uebel.* πῶς γὰρ ἂν νοσῶν ἀνὴρ κῶλον παλαιᾷ κηρὶ προσβαίη μακράν; Phil. 41—42.

33. *Die Todesgöttin für die Qual.* εὖ γνῶθ' ὅτι σὸν κῆρα τάνδ' ἀποφεύγειν. Phil. 1165—1166.

34. *Die Todesgöttin für den Tod.* ἐλευθέρῳ ψευδεῖ καλεῖσθαι κὴρ πρόσεστιν οὐ καλή. Trach. 453—454.

35. *Hades für den Tod.* 1. φεύγουσι γάρ τοι χοἱ θρασεῖς, ὅταν πέλας ἤδη τὸν Ἅιδην εἰσορῶσι τοῦ βίου. Ant. 580—581 2. καὶ τίς ἄν σ' ὁρμώμενον ἐς προῦπτον Ἅιδην οὐ καταστένοι, κάσι; O. C. 1439 bis 1440.

II. Das Haus.

1. *Die Asche für den Herd.* ὁρᾷς μὲν ἡμᾶς ἡλίκοι προσήμεθα βωμοῖς τοῖς σοῖς . . . ἐπ' Ἰσμηνοῦ τε μαντείᾳ σποδῷ. O. R. 15—21.

2. *Das Licht für die Fackel.* ἐνταῦθά νυν χρὴ . . . σῶμα τοὐμὸν ἐμβαλεῖν, καὶ πευκίνης λαβόντα λαμπάδος σέλας πρῆσαι. Trach. 1193 bis 1199.

III. Die Religion.

Der Vogel für das Vorzeichen. ὄρνιθι γὰρ καὶ τὴν τότ' αἰσίῳ τύχην παρέσχες ἡμῖν. O. R. 52—53.

IV. Die Mythologie.

1. *Die Macht des Zeus für Zeus.* ἁγνὸν Ζηνὸς ὑψίστου σέβας. Phil. 1289.

2. *Die Macht des Flussgottes für den Flussgott.* ἦν ποταμοῦ σθένος. Trach. 507.

V. Der Krieg.

1. *Ares für den Kampf.* 1. ἐξεμέμψω πρὶν δή ποτε θουρίῳ κρατοῦντ' ἐν Ἄρει. Ai. 612—613. 2. στυγερῶν ἔδειξε ὅπλων Ἕλλασι κοινὸν Ἄρη. 1195—1196. 3. δεινὸς ὁ προσχώρων Ἄρης. O. C. 1065.

2. *Die Lanze für den Kampf.* 1. θανόντ' ἂν οἰμώξειαν ἐν χρείᾳ δορός. Ai. 963. 2. ἐν τροπῇ δορὸς ἐρρύσατ' ἐλθὼν μοῦνος. 1275—1276. 3. πρῶτοι καλοῦνται καὶ τετίμηνται δόρει. O. C. 1304. 4. τὰ πρῶτα μὲν δόρει κρατύνων. 1313—1314. 5. μήτε γῆς ἐμφυλίου δόρει κρατῆσαι μήτε νοστῆσαί ποτε τὸ κοῖλον Ἄργος. 1385—1387.

3. *Die Lanze für den Krieg.* 1. σὺ γάρ μοι πατρίδ' ᾔστωσας δόρει. Ai. 515. 2. τὰ νῦν ξύμφωνα δεξιώματα δόρει διασκεδῶσιν. O. C. 619—620. 3. ᾕρει τῶνδ' ἀνάστατον δόρει χώραν. Trach. 240 bis 241.

4. *Die Lanze für die Hilfe.* ἢ χαλκοθώραξ ἤντιν' Ἐνυάλιος μομφὰν ἔχων ξυνοῦ δορὸς ἐννυχίοις μαχαναῖς ἐτίσατο λώβαν. Ai. 179 bis 181.

5. *Die Lanze für die Beute.* ποῖον οὐκ ἐρεῖ κακόν, τὸν ἐκ δορὸς γεγῶτα πολεμίου νόθον. Ai. 1012—1013.

6. *Die Lanzenspitze für den Führer.* 1. τὸν ἑπτάλογχον ἐς Θῆβας στόλον ξὺν τοῖσδ' ἀγείρας. O. C. 1305—1306. 2. σὺν ἑπτὰ τάξεσιν σὺν ἑπτά τε λόγχαις τὸ Θήβης πεδίον ἀμφεστᾶσι πᾶν. 1311—1312.

7. *Das Laufen für die Schlachtreihe.* ἥδε σὺν μάχῃ δορὸς τροπὰς καταρρήγνυσι. Ant. 674—675.

VI. Das staatliche Leben.

1. *Das Herrscherthum für den Herrscher.* κακὸν δὲ ποῖον ἐμποδὼν τυραννίδος οὕτω πεσούσης εἶργε τοῦτ' ἐξειδέναι; O. R. 128 bis 129.

2. *Die Stufe des Thrones für das Gesetz.* ὑψηλὸν ἐς Δίκας βάθρον προσέπεσες. Ant. 854—855.

VII. Die Jagd.

Die Nahrung für den Pfeil. χειρὶ πάλλων τὰν ἐμὰν μελέου τροφάν. Phil. 1125—1126.

VIII. Die Bienenzucht.

Die Biene für den Honig. 1. Οl. τοῦ τόνδε πλήσας θῶ; δίδασκε καὶ τόδε. ΧΟ. ὕδατος, μελίσσης. O. C. 480—481. 2. γλώσσης μελίσσης τῷ κατερρυηκότι. Fr. 167.

IX. Der Ackerbau.

Das Ackern für die Saat. εὔχομαι θεοὺς μήτ' ἄροτον αὐτοῖς γῆς ἀνιέναι τινὰ μήτ' οὖν γυναικῶν παῖδας. O. R. 269—271.

X. Der Weinbau.

Die Betrunkenheit für den Wein. ὑπερπλησθεὶς μέθῃ. O. R. 779.

XI. Die Schiffahrt.

1. *Das Rudern für das Schiff.* ὥρα . . . θοὸν εἰρεσίας ζυγὸν ἑζόμενον ποντοπόρῳ ναΐ μεθεῖναι. Ai. 245—250.

2. *Die Ruderplatte für den Wind.* κἀγὼ πικρὸν Σίγειον οὐρίῳ πλάτῃ κατηγόμην. Phil. 355—356.

XII. Die Natur.

a. Das Feuer.

Hephaestus für das Feuer. 1. ἔβα, πρὶν . . . στεφάνωμα πύργων πευκάενθ' Ἥφαιστον ἑλεῖν. Ant. 120—122. 2. ἐκ δὲ θυμάτων Ἥφαιστος οὐκ ἔλαμπεν. 1006—1007.

b. Das Wasser.

Die Quelle für das Wasser. Οl. ἦ τοῖσδε κρωσσοῖς οἷς λέγεις χέω τάδε; ΧΟ. τρισσάς γε πηγάς. O. C. 478—479.

c. Meteorologische Erscheinungen.

Das Ackern für den Frühling. 1. τὸν μὲν παρελθόντ' ἄροτον ἐν μήκει χρόνου Λυδῇ γυναικί φασί νιν πονεῖν. Trach. 69—70. 2. δωδέκατος ἄροτος. 825.

C. Die Proportionstropen.

I. Der Mensch.

1. *Der Kopf.* S. XXIII. 27.

2. *Der Kopf (und der Flügel).* ὥσπερ γὰρ ἐν φύλλοισιν αἰγείρου

μακρᾶς, κἂν ἄλλο μηδὲν, ἀλλὰ τοὐκείνης κάρα (die Krone des Baumes) κινήσῃς αὔραις ἀνακουφίζει πτερόν (das Laub). Fr. 24.

3. *Das Haar.* ἧκεν κομήτην (befiedert) ἰόν. Trach. 567.

4. *Das Stirnband.* ὅπωπα δ' οὐ μάλα . . . Ἰξίον' ἀν' ἄμπυκα (das Rad) δὴ δρομάδ' ὡς ἔβαλ' ὁ παγκρατὴς Κρόνου παῖς. Phil. 676—678.

5. *Das Auge.* 1. καὶ μὴν μέγας ὀφθαλμὸς (der Trost) οἱ πατρὸς τάφοι. O. R. 987. 2. ψιλὸν ὄμμ' (die Tochter) ἀποσπάσας πρὸς ὄμμασιν ταῖς πρόσθεν ἐξοίχει βίᾳ. O. C. 866—867. 3. ὦ κρατιστεύων κατ' ὄμμα (das Licht). Trach. 102.

6. *Das Augenlid.* ἀκτὶς ἀελίου . . . ἐφάνθης ποτ', ὦ χρυσέας ἀμέρας βλέφαρον (das Licht). Ant. 100—104.

7. *Das Sehen.* 1. ὦ Σκαμάνδριοι γείτονες ῥοαὶ . . . οὐκέτ' ἄνδρα μὴ τόνδ' ἴδητ', . . . οἷον οὔ τινα Τροία δέρχθη. Ai. 417—425. 2. σὲ δ' ὑπὲρ διλόφοιο πέτρας στέροψ ὄπωπε λιγνύς. Ant. 1126—1127. 3. δεινῶς ἀθυμῶ μὴ βλέπων (das Wahrsagen) ὁ μάντις ᾖ. O. R. 747. 4. μήδ' ὄψεταί νιν μήτε φέγγος ἡλίου μήθ' ἕρκος ἱρὸν μήτ' ἐφέστιον σέλας. Trach. 606—607. 5. ἡ κακὴ σὴ διὰ μυχῶν βλέπουσ' (das Ersinnen) ἀεὶ ψυχή. Phil. 1013—1014.

8. *Das Hören.* S. II. 9.

9. *Das Wahrnehmen.* ὦ φάος ἁγνὸν καὶ γῆς ἰσόμοιρ' ἀήρ, . . . πολλὰς δ' ἠντήρεις ᾔσθου στέρνων πληγάς. El. 86—90.

10. *Das Augenschliessen.* ἀνατέτροφας ὅτι καὶ μύσῃ (das Stillwerden). Trach. 1008.

11. *Die Männlichkeit.* 1. πολλὸν δ' ἄρσεν' (stark) ἐκτεμόνθ' ὁμοῦ ἄγριον ἔλαιον. Trach. 1196—1197. 2. κτύπος ἄρσην (mächtig) πόντου προβολῆς. Phil. 1455.

12. *Der Nabel.* οὐκέτι τὸν ἄθικτον εἶμι γᾶς ἐπ' ὀμφαλόν (die Mitte). O. R. 897.

13. *Die Mutter.* 1. Σκῦρος ἀνδρῶν ἀλκίμων μήτηρ (der Geburtsort) ἔφυ. Phil. 326. 2. οἷς γὰρ ἡ γνώμη κακῶν μήτηρ (die Ursache) γένηται, τἄλλα παιδεύει κακούς. 1360—1361.

14. *Die Amme und das Kind.* εἶρπε γὰρ ἄλλοτ' ἄλλᾳ τότ' ἂν εἰλυόμενος, παῖς ἄτερ ὡς φίλας τιθήνας. Phil. 701—702. **Gleichniss.**

15. *Die Ammenpflege.* πότνια σεμνὰ τιθηνοῦται (das Verwalten) τέλη θνατοῖσιν. O. C. 1050—1051.

16. *Das Einschläfern.* Μυρτίλος ἐκοιμάθη (das Sterben). El. 509.

17. *Das Greisenalter.* θυμοῦ γὰρ οὐδὲν γῆράς (das Beschwichtigungsmittel) ἔστιν ἄλλο πλὴν θανεῖν O. C. 954—955.

18. *Der Schlaf.* S. XXIV. f. 12.

19. *Die Schlaflosigkeit und das Herumirren.* οὐδ' ἄϋπνοι (nie versiegend) κρῆναι μινύθουσιν Κηφισοῦ νομάδες (getheilt) ῥεέθρων. O. C. 685—687.

20. *Das Riechen.* Λάκωνος ὀσμᾶσθαι (das Hören) λόγου. Fr. 186.

21. *Das Bluten.* πολλὰς δ' ἀντήρεις ᾔσθου στέρνων πληγὰς αἱμασσομένων (Schmerz fühlend). El. 89—90.

22. *Das Stöhnen.* 1. S. XXIV. f. 12. 2. καὶ νῦν . . . μολεῖν καθαρσίῳ ποδὶ Παρνασίαν ὑπὲρ κλιτὺν, ἢ στονόεντα (tosend) πορθμόν. Ant. 1140—1145.

23. *Das Wehklagen und die Männlichkeit.* λίμνης ἦλθον ἠχούσης γόους (das Tosen) Ἀχέροντος ὀξυπλῆγος ἄρσενας (gewaltig) χοάς. Fr. 469.

24. *Die Erinnerung.* ὦ τρεῖς κέλευθοι . . . ἆρά μου μέμνησθ'; O. R. 1398—1401.

25. *Das Mitwissen.* τὰ δὲ παννυχίδων ἤδη στυγεραὶ ξυνίσασ' εὐναὶ μογερῶν οἴκων. El. 92—93.

26. *Das Erbarmen.* ὦ . . . Ἀθῆναι τιμιωτάτη πόλις, οἰκτείρατ' ἀνδρὸς Οἰδίπου τόδ' ἄθλιον εἴδωλον. O. C. 107—110.

27. *Das Laufen.* λήγει δ' ἔρις δραμοῦσα (die Entwickelung). Ai. 731.

28. *Das Springen.* θρώσκει δ' αὖ θρώσκει (das Wüthen) δειλαία . . . νόσος. Trach. 1026—1030.

29. *Das Schreien.* ὁ καλλιβόας (das Tönen) τάχ' ὑμῖν αὐλὸς οὐκ ἀναρσίαν ἀχῶν καναχὰν ἐπάνεισιν. Trach. 640—642.

30. *Das Stossen.* 1. εἶτ' ὀνείδεσιν ἤρασσον (das Ueberhäufen). Ai. 724—725. 2. κἀγὼ χολωθεὶς εὐθὺς ἤρασσον (das Schimpfen) κακοῖς τοῖς πᾶσιν. Phil. 374—375.

II. Das Haus.

1. *Die Schwelle.* ὃν ἐπιστείβεις τόπον, χθονὸς καλεῖται τῆσδε χαλκόπους ὀδός (der Eingang). O. C. 56—57.

2. *Das Schloss.* 1. χρυσέα κλῂς (das Schweigen) ἐπὶ γλώσσᾳ βέβακε προσπόλων Εὐμολπιδᾶν. O. C. 1051—1052. 2. μή μοι χρυ-

φαῖον μηδὲν ἐξείπῃς ἔπος · κλῇθρον (die Sicherheit) γὰρ οὐδέν, Fr. 673. 3. θάρσει. μέγας σοι τοὐδ' ἐγὼ φόβου μοχλός (der Schutz). 699.

3. *Das Thor und das Oeffnen.* ψυχῆς ἀνοῖξαι τὴν κεκλῃμένην πύλην (die Geheimnisse verrathen). Fr. 467.

4. *Das Oeffnen.* μὴ πρὸς ξενίας ἀνοίξῃς (das Anfragen) τᾶς σᾶς, πέπον, ἔργ' ἀναιδῆ. O. C. 515—516.

5. *Das Zusperren.* 1. γλῶσσαν ἐγκλῄσας (das Schweigen) ἔχει. Ant. 180. 2. τούτοις τοῦτο πᾶσι ἁνδάνειν λέγοιτ' ἄν, εἰ μὴ γλῶσσαν ἐγκλῄοι (das Zurückhalten) φόβος. 504—505.

6. *Das Zimmer.* ἐς μέγαν θάλαμον (das Meer) Ἀμφιτρίτας. O. R. 194.

7. *Der Herd.* ΑΝ. ἵμερος ἔχει με. ΙΣ. τίς; ΑΝ. τὰν χθόνιον ἑστίαν (die Ruhestätte) ἰδεῖν. O. C. 1725—1726.

8. *Der Herd (und das Hören).* ὦ πρῷρα, λοιβῆς Ἑστία (der Ort) κλύεις τάδε. Fr. 650.

9. *Das Bett.* κρύψον νιν, ἔνθα μή ποτ' εἰς εὐνὴν (das Grab) πατρὸς τούτων πρόσεισι μηδέν. El. 436—437.

10. *Die Fackel.* οὐκέτι μοι τόδε λαμπάδος (die Sonne) ἱρὸν ὄμμα θέμις ὁρᾶν. Ant. 877—880

11. *Das Messen.* εἰ χρή τι κἀμὲ μὴ ξυναλλάξαντά πω, πρέσβεις, σταθμᾶσθαι (das Vermuthen), τὸν βοτῆρ' ὁρᾶν δοκῶ. O. R. 1110—1111.

12. *Die Zunge der Wage.* ὅταν δὲ δαίμων ἀνδρὸς εὐτυχοῦς τὸ πρὶν πλάστιγγ' (das Glück) ἐρείσῃ τοῦ βίου παλίντροπον, τὰ πολλὰ φροῦδα καὶ καλῶς εἰρημένα. Fr. 964.

13. *Das Braten.* ἐνθάλπεται μὲν αὐτός, ἐξοπτᾷ (das Bezaubern) δ' ἐμέ. Fr. 421.

III. Das menschliche Thun und Treiben im Allgemeinen.

1. *Das Zurückhalten.* ἰὼ πόροι ἁλίρροθοι . . . πολὺν πολύν με δαρόν τε δὴ κατείχετ'. Ai. 412—415.

2. *Das Empfangen.* 1. ὄλβιος, ὃν ἁ κλεινὰ γᾶ ποτε Μυκηναίων δέξεται εὐπατρίδαν. El. 160—162. 2. Τυρσηνικὸς κόλπος Λιγυστική τε γῆ σε δέξεται. Fr. 527.

3. *Das Empfangen und das Tödten.* ἰὼ Κιθαιρών, τί μ' ἐδέχου, τί μ' οὐ λαβὼν ἔκτεινας εὐθύς. O. R. 1391—1392.

4. *Das Senden.* 1. ὦ κλεινὰ Σαλαμίς, . . . ὃν ἐπέμψω . . . νῦν . . . φίλοις μέγα πένθος ηὕρηται. Ai. 596—615. 2. σὲ Νυσαίων

ὀρέων κισσήρεις ὄχθαι χλωρά τ' ἀκτὰ πολυστάφαλος πέμπει. Ant. 1131—1133.

5. *Das Stehlen.* ὥρα τιν' ἤδη κάρα καλύμμασιν κρυψάμενον ποδοῖν κλοπὰν (das Laufen) ἀρέσθαι. Ai. 245.

6. *Das Losstürmen.* οἰκτρὰ μὲν νόστοις αὐδά, . . ὅτε οἱ παγχάλκων ἀνταία γενύων ὡρμάθη πλαγά. El. 194—197.

7. *Das Berauben.* ὧν ἀφαρπάζειν (im Geheimen betrachten) φιλεῖ ὀφθαλμὸς ἄνθος. Trach. 548—549.

8. *Das Tödten.* γένυς, ἅ νιν κατέπεφνεν. El. 485—486.

9. *Das Schmausen.* δαίνυται (das Toben) γὰρ αὖ πάλιν. Trach. 1088.

10. *Der Holzhacker, der Baum, die Axt und das Holzhacken.* μήτηρ δ' ἡμὴ χὼ κοινολεχὴς Αἴγισθος ὅπως δρῦν ὑλοτόμοι σχίζουσι κάρα φοινίῳ πελέκει. El. 97—99. **Gleichniss.**

11. *Das Schreiben.* ταῦτ' ἐπίστω, καὶ γράφου (das Bemerken) φρενῶν ἔσω. Phil. 1325.

12. *Die Schreibtafel.* θὲς δ' ἐν φρενὸς δέλτοισι (das Gedächtniss) τοὺς ἐμοὺς λόγους. Fr. 535.

13. *Der Würfel.* ἀεὶ γὰρ εὖ πίπτουσιν οἱ Διὸς κύβοι (Glück haben). Fr. 762.

14. *Der Würfelspieler und der fallende Würfel.* στέργειν δὲ τἀκπεσόντα καὶ θέσθαι πρέπει σοφὸν κυβευτήν (der Etwas wagt, muss mit dem Ergebnisse zufrieden sein und soll trachten, dasselbe nach Kräften zu verbessern). Fr. 686. **Allegorie.**

IV. Die Mythologie.

Das Erebus. S. XXIII. 25.

V. Die Gymnastik.

Die Leibesübung. οὐδ' ἀγύμναστον (ungemartert) μ' ἐᾶν ἔοικεν ἡ τάλαινα διάβορος νόσος. Trach. 1083—1084.

VI. Die Wettkämpfe.

1. *Die Schranke des Stadiums.* παλτῷ ῥιπτε πυρὶ βαλβίδων (die Zinne) ἐπ' ἄκρων ἤδη νίκην ὁρμῶντ' ἀλαλάξαι. Ant. 131—133.

2. *Der Faustkämpfer.* Ἔρωτι μέν νυν ὅστις ἀντανίσταται πύκτης ὅπως ἐς χεῖρας, οὐ καλῶς φρονεῖ. Trach. 441—442. **Gleichniss.**

3. *Der Kranz.* ἔβα, πρὶν . . . στεφάνωμα (die Zinne) πύργων πευκάενθ' Ἥφαιστον ἑλεῖν. Ant. 120—122.

VII. Die Musik.

Die Flöte, die φῦσα, die lederne Binde und das Flötenspiel. φυσᾷ γὰρ οὐ σμικροῖσιν αὐλίσκοις ἔτι, ἀλλ' ἀγρίαις φύσαισι φορβειᾶς ἄτερ (nicht nur, dass er nicht bescheiden ist, er ist sogar hochmüthig). Fr. 753. **Allegorie.**

VIII. Die Poesie.

Die Messung des Verses. τί δὲ ῥυθμίζεις (das Erforschen) τὴν ἐμὴν λύπην ὅπου; Ant. 318.

IX. Die Architektur.

1. *Der Architekt.* εὖ γὰρ καὶ διχοστατῶν λόγος σύγκολλα τἀμφοῖν εἰς μέσον τεκταίνεται (das Vereinigen). Fr. 745.

2. *Der Architekt, die Richtschnur und die gerade Richtung.* ἴσον μετρῶν ὀφθαλμὸν, ὥστε τέκτονος παρὰ στάθμην ἰόντος ὀρθοῦται κανών. Fr. 421. **Gleichniss.**

X. Die Bildhauerei.

Die durchlöcherte Thonform für Wachsmodelle. ἀσπὶς μὲν ἡμῖν λίγδος ὡς πυκνομματεῖ. Fr. 33. **Gleichniss.**

XI. Die Arzneikunde.

1. *Das Heilen.* ἄναξ, Ποσειδὰν, ἵπποισιν τὸν ἀκεστῆρα (das Bändigen) χαλινὸν πρώταισι ταῖσδε κτίσας ἀγυιαῖς. O. C. 713—715.

2. *Der gescheidte Arzt und die aufzuschneidende Wunde.* οὐ πρὸς ἰατροῦ σοφοῦ θρηνεῖν ἐπῳδὰς πρὸς τομῶντι πήματι (der gescheidte Verwandte pflegt nicht mit Weinen seinen Angehörigen, der sterben will, von seinem Vorhaben abzubringen). Ai. 581—582. **Allegorie.**

3. *Der Arzt, die Krankheit und die Arznei.* ὅστις . . . μεῖζον προσάπτει τῆς νόσου τὸ φάρμακον, ἰατρός ἐστιν οὐκ ἐπιστήμων κακῶν (wer das Schlechte mit zu strengen Mitteln bessern will, ist ein unvernünftiger Mensch). Fr. 514. **Allegorie.**

XII. Das Schmiedehandwerk.

1. *Der leicht brechende, harte Stahl.* τὸν ἐγκρατέστατον σίδηρον ὀπτὸν ἐκ πυρὸς περισκελῆ θραυσθέντα καὶ ῥαγέντα πλεῖστ' ἂν εἰσίδοις (wenn du nicht nachgiebst, musst du fallen). Ant. 474 — 476. **Allegorie.**

2. *Das weich gemachte Eisen.* κἀγὼ γάρ, ὃς τὰ δείν' ἐκαρτέρουν τότε, βαφῇ σίδηρος ὣς ἐθηλύνθην στόμα. Ai. 650 — 651. **Gleichniss.**

XIII. Der Krieg.

1. *Der Krieg.* τίκτουσ' ἀεὶ ψυχᾷ πολέμους (der feindselige Gedanke). El. 218—219.

2. *Das Heer.* στρατὸς (die Menge) δ' ὅπως ὁρᾷ νιν ἐκπεπτωκότα δίφρων, ἀνωλόλυξε τὸν νεανίαν. El. 749—750.

3. *Das Bewaffnen.* σὺ γὰρ πάγκλαυτον αἰῶνα κοινὸν εἵλου, τὸ μὴ καλὸν καθοπλίσασα (das Herausfordern). El. 1085—1086.

4. *Die Trompete.* ὦ φθέγμ' Ἀθάνας . . . ὡς εὐμαθές σου . . . φώνημ' ἀκούω . . . χαλκοστόμου κώδωνος ὡς Τυρσηνικῆς. Ai. 14—17. **Gleichniss.**

5. *Die Lanze.* νοσεῖ δέ μοι πρόπας στόλος, οὐδ' ἔνι φροντίδος ἔγχος (die Abwehr). O. R. 168—170.

6. *Die Lanzenspitze.* 1. ὀμμάτων ἄπο λόγχας (der sehnsüchtige Blick) ἀφίησιν. Fr. 169.

7. *Das Werfen der Lanze.* ἦ καὶ πρὸς Ἀτρείδαισιν ᾔχμασας (das Erheben) χέρα. Ai. 97.

8. *Der Pfeil.* ἐδίδαξεν . . . δύσομβρα φεύγειν βέλη (der Gussregen). Ant. 355—359.

9. *Das Schiessen mit dem Pfeile.* καθ' ὑπερβολὰν τοξεύσας (das Geheimniss errathen) ἐκράτησε τοῦ πάντ' εὐδαίμονος ὄλβου. O. R. 1196—1197.

10. *Der Bogenschütze und der Pfeil.* τοιαῦτά σου, λυπεῖς γάρ, ὥστε τοξότης ἀφῆκα θυμῷ καρδίας τοξεύματα βέβαια. Ant. 1084—1086. **Gleichniss.**

11. *Der Bogenschütze, das Ziel und das Schiessen mit dem Pfeile.* πάντες ὥστε τοξόται σκοποῦ τοξεύετ' ἀνδρὸς τοῦδε. Ant. 1033—1034. **Gleichniss.**

12. *Das Abnehmen der Waffen des getödteten Feindes.* ὃν αἰόλα νὺξ ἐναριζομένα (das Verschwinden) τίκτει κατευνάζει τε, φλογιζόμενον Ἅλιον αἰτῶ. Trach. 94—95.

13. *Das Bollwerk.* θανάτων δ' ἐμᾷ χώρᾳ πύργος (der Beschützer) ἀνέστα. O. R. 1200—1201.

14. *Das Bollwerk (und das Schiff).* οὐδέν ἐστιν οὔτε πύργος (der Staat) οὔτε ναῦς (der Staat) ἔρημος ἀνδρῶν μὴ ξυνοικούντων ἔσω. O. R. 56—57. **Allegorie.**

15. *Das Zerstören.* 1. ὄλωλα, διαπεπόρθημαι (zu Grunde gehen) φίλοι. Ai. 896. 2. τυφλῆς ὑπ' ἄτης ἐκπεπόρθημαι (zu Grunde gehen) τάλας. Trach. 1104.

XIV. Das staatliche Leben.

1. *Die Wache.* ὁρῶ, φίλαι γυναῖκες, οὐδέ μ' ὄμματος φρουρὰν (die Aufmerksamkeit) παρῆλθε. Trach. 225—226.

2. *Der durch das Loos Etwas erhält.* αἴδεσαι δὲ μητέρα πολλῶν ἐτῶν κληροῦχον (der Etwas hat). Ai. 507—508.

3. *Der entkommene Sklave.* 1. ἦλθ' ἐναντίος, οὐ δραπέτην (falsch) τὸν κλῆρον ἐς μέσον καθείς. Ai. 1284 — 1285. 2. δοῦλον γὰρ ἐν δεσμοῖσι δραπέτης ἀνὴρ κῶλον ποδισθεὶς πᾶν πρὸς ἡδονὴν λέγει (du früher entkommener Perseus redest jetzt nach meinem Gefallen, da du in meinen Händen bist). Fr. 60. **Allegorie.**

4. *Die entkommene Sklavin.* εὐναῖος εἴη, δραπέτιν (unsicher) στέγην ἔχων. Fr. 184.

XV. Die Jagd.

1. *Das Jagen.* 1. δέδορκά σε πεῖράν τιν' ἐχθρῶν ἁρπάσαι θηρώμενον (das Auflauern) Ai. 1—2. 2. ἐπὶ σκηναῖς σε ναυτικαῖς ὁρῶ Αἴαντος . . . κυνηγετοῦντα (das Achtgeben). 3—5. 3. πρόθυμος εἰς ὁδὸν κυναγίᾳ (das Niedersteigen). 37. 4. θήραν (das Verfolgen) ἔχων. 564. 5. θηρᾶν (das Nachschauen) οὐ πρέπει τἀμήχανα. Ant. 92. 6. σὺν δέ νιν θηρώμεθ' (das Gefangennehmen). 432—433. 7. τυραννίδα θηρᾶν (das Trachten). O. R. 541—542. 8. σ' εἷλε θηρῶνθ' (das Verfolgen) ἡ τύχη. O. C. 1026. 9. θηρᾶσθαι (das Nachschauen) κενά. El. 1054. 10. θηρατέ (das Erwischen) οὖν γίγνοιτ' ἄν. Phil. 116. 11. οὓς ἐθήρων (das Verfolgen) πρόσθε θηράσουσιν (das Verfolgen). 958. 12. ὦ χεῖρες . . . συνθηρώμεναι

(das Besiegen). 1004—1005. 13. μ' ἐθηράσω (das Gefangennehmen). 1007. 14. λύγγα θηρατηρίαν (das Bezaubern). Fr. 421. 15. φιλεῖ γὰρ ἄνδρας πόλεμος ἀγρεύειν (das Tödten) νεούς. 498.

2. *Die Beute.* 1. τήνδ' ἐγχειρούμην ἄγραν (was gefangen genommen ist). O. C. 950. 2. τὸν εὔαγρον (erfolgreich) τελειῶσαι λόχον. 1089. 3. ἔδειξ' Ἀχαιοῖς ἐς μέσον θήραν (die Beute) καλήν. Phil. 609. 4. θήραν (die Beute) τήνδ' ἁλίως ἔχομεν τόξων. 839—840.

3. *Das Verfolgen auf der Spur.* 1. κεῖνον γάρ, οὐδέν' ἄλλον, ἰχνεύω (das Nachschauen) πάλαι. Ai. 20. 2. διώκων κἀξιχνοσκοπούμενος (das Suchen). 997. 3. οὐ γὰρ ἂν μακρὰν ἴχνευον (das Erforschen) αὐτό. O. R. 220—221. 4. ἄνδρα πάντ' ἰχνεύειν (das Suchen). 475. 5. ἵππους νομάδας ἐξιχνοσκοπῶν (das Aufsuchen). Trach. 271.

4. *Die Spur.* ἴχνος (die Spur) παλαιᾶς δυστέκμαρτον αἰτίας O. R. 109.

5. *Der Jagdhund.* 1. εὖ δέ σ' ἐκφέρει κυνὸς Λακαίνης ὥς τις εὔρινος βάσις. Ai. 7—8. **Gleichniss.** 2. βεβᾶσιν ἄρτι δωμάτων ὑπόστεγοι μετάδρομοι κακῶν πανουργημάτων ἄφυκτοι κύνες (der Rächer). El. 1386—1388.

6. *Das Jagdnetz.* 1. ἐγὼ δέ φοιτῶντ' ἄνδρα μανιάσιν νόσοις ὤτρυνον, εἰσέβαλον εἰς ἕρκη (die List) κακά. Ai. 59—60. 2. ἐν τοῖσιν αὐτοῖς δικτύοις (der Umstand) ἁλίσκεται. Fr. 671.

XVI. Der Fischfang.

Das Fischernetz. καθῆψεν ὤμοις τοῖς ἐμοῖς Ἐρινύων ὑφαντὸν ἀμφίβληστρον (das Kleid). Trach. 1051—1052.

XVII. Die Pferdezucht und das Pferderennen.

1. *Das vollblütige, seine Ohren spitzende Pferd.* ὥσπερ γὰρ ἵππος εὐγενής, κἂν ᾖ γέρων, ἐν τοῖσι δεινοῖς θυμὸν οὐκ ἀπώλεσεν, ἀλλ' ὀρθὸν οὖς ἵστησιν, ὡσαύτως δὲ σὺ ἡμᾶς τ' ὀτρύνεις καὐτὸς ἐν πρώτοις ἕπει. El. 25—28. **Gleichniss.**

2. *Das feurige Pferd, der Zügel und das Zügeln.* σμικρῷ χαλινῷ δ' οἶδα τοὺς θυμουμένους ἵππους καταρτυθέντας (die nicht nachgeben, werden leicht besiegt). Ant. 477—478. **Allegorie.**

3. *Der Zügel.* ὀξυτέρῳ κινήσασα χαλινῷ (der Zwang). Ant. 109.

4. *Das Gebiss.* 1. δρῶν νεκρὸν στόμια (der Befehl) δέχηται τἀμά. El. 1461—1462. 2. ὦ ψυχὴ σκληρὰ χάλυβος λιθοκόλλητον στόμιον (die Selbstbeherrschung) παρέχουσ' ἀνάπαυε βοήν. Trach. 1260—1262.

5. *Das Fohlen, der Pferdehüter, der Stall (die Saat und das Mähen).* κόμης δὲ πένθος λαγχάνω πώλου δίκην, ἥτις συναρπασθεῖσα βουκόλων ὕπο μάνδραις ἐν ἱππείαισιν ἀγρίᾳ χερὶ θέρος θερισθῇ ξανθὸν (die gelbe Mähne abschneiden) αὐχένων ἄπο. Fr. 587. **Gleichniss.**

6. *Das gut gefütterte Fohlen.* σὺ δὲ σφαδάζεις, πῶλος ὡς εὐφορβίᾳ. Fr. 727. **Gleichniss.**

7. *Die Mähne.* τυφὼς ἀείρας σκηπτὸν, . . . πίμπλησι πεδίον, πᾶσαν αἰκίζων φόβην (das Laub). Ant. 418—419.

8. *Das Dressiren.* ὠμοῖς αὐτὸν ἐν νόμοις πατρὸς δεῖ πωλοδαμνεῖν (das Erziehen). Ai. 548—549.

9. *Das Zweigespann.* οἴχεται τέκνων ἀποσπάσας μου τὴν μόνην ξυνωρίδα (die Gefährtin). O. C. 894—895.

10. *Das rechte Seilpferd.* ἄλλα δ' ἐπ' ἄλλοις ἐπενώμα στυφελίζων μέγας Ἄρης δεξιόσειρος (kräftig). Ant. 139—140.

11. *Das Lenken um die meta secunda* (χαμπτήρ). κάμψειν (das Beenden) ταλαίπωρον βίον. O. C. 91.

XVIII. Die Viehzucht.

1. *Das Weiden.* 1. κούφοις πνεύμασι βόσκου (die Zerstreuung). Ai. 558. 2. γηροβόσκος (der Pfleger) εἰσαεί. 570. 3. ἐλπίσιν δὲ βόσκομαι (Hoffnung hegen). Ant. 1246. 4. τὴν γοῦν πάντα βόσκουσαν (das Nähren) φλόγα. O. R. 1425. 5. τὸ γὰρ νεάζον ἐν τοιοῖσδε βόσκεται (das Leben) χώροισιν αὑτοῦ. Trach. 144—145. 6. ἐν λιμῷ τε καὶ κακοῖσι βόσκων (das Nähren) τὴν ἀδηφάγον νόσον. Phil. 312—313. 7. οἰκτρὰ γὰρ βόσκειν (das Wüthen). 1167. 8. μὰ τὴν ἐκείνου δειλίαν, ᾗ βόσκεται (vertieft sein). Fr. 144. 9. βόσκει (das Besitzen) δὲ τοὺς μὲν μοῖρα δυσαμερίας, τοὺς δ' ὄλβος ἡμῶν. 518. 10. ἐλπὶς γὰρ ἡ βόσκουσα (das Nähren) τοὺς πολλοὺς βροτῶν. 687.

2. *Das zusammen weidende Vieh.* 1. αἱ δὲ σύννομοι (die Gattin) τἄξω βίου τροφεῖα πορσύνουσ' ἀεί. O. C. 340 — 341. 2. ζῶ βίον μοχθηρὸν, ἔκ τε σοῦ κακοῖς πολλοῖς ἀεὶ ξυνοῦσα τοῦ τε συννόμου (der Gatte). El. 599 — 600. 3. ἦ που ἐλεινὸν ὁρᾷς, φρένας εἴ τινας ἔχεις, τὸν Ἡράκλειον ξύννομον (der Freund). Phil. 1130—1132.

3. *Das allein weidende Vieh.* νῦν δ' αὖ φρενὸς οἰοβώτας (trotzig) φίλοις μέγα πένθος ηὕρηται. Ai. 614—615.

4. *Das verlassene Kalb.* κἀπὸ μητρὸς ἄφαρ βέβακεν ὥστε πόρτις ἐρήμα. Trach. 529—530. **Gleichniss.**

5. *Der arbeitende Ochs.* ὁδ' ἀνὴρ οὐ πρὶν ἂν φάγῃ καλῶς ὅμοια καὶ βοῦς ἐργάτης, ἐργάζεται. Fr. 149. **Gleichniss.**

6. *Der Stier.* φοιτᾷ γὰρ ὑπ' ἀγρίαν ὕλαν ἀνά τ' ἄντρα καὶ πέτρας ἅτε ταῦρος. O. R. 476—478. **Gleichniss.**

7. *Der brüllende Stier.* ὑπεστέναζε ταῦρος ὣς βρυχώμενος. Ai. 322. **Gleichniss**

8. *Der Hirt.* ἐφηῦρε δ' ἄστρων μέτρα καὶ περιστροφάς, νεῶν τε ποιμαντῆρσιν (der Lenker) ἐνθαλασσίων. Fr. 379, 9—10.

9. *Das Anjochen.* 1. τῷδ' ὑπεζύγην (das Zwingen) πόνῳ. Ai. 24. 2. ἄτῃ συγκατέζευκται (die Verwickelung) κακῇ. 123. 3. νέοισιν ἐγκαταζεύξας (das Dazugeben) τρόποις. 736. 4. κρυπτομένα δ' ἐν τυμβήρει θαλάμῳ κατεζεύχθη (das Schliessen). Ant. 946. 5. ζεύχθη (das Schliessen) δ' ὀξύχολος παῖς ὁ Δρύαντος. 955. 6. γάμοις με δεῖ μητρὸς ζυγῆναι (die Verwickelung). O. R. 825—826. 7. κόρην γάρ, οἶμαι δ' οὐκέτ' ἀλλ' ἐζευγμένην (die Gattin). Trach. 538. 8. σὺ μὲν κλοπῇ τε κἀνάγκῃ ζυγεὶς (das Zwingen) ἔπλεις. Phil. 1025—1026.

10. *Das Joch.* οὐδ' ὑπὸ ζυγῷ λόφον δικαίως εἶχον (sie gehorchten nicht der Macht). Ant. 291—292.

11. *Das Viergespann.* ἦν ποταμοῦ σθένος, ὑψίκερω τετραόρου (vierfüssig) φάσμα ταύρου. Trach. 507—508.

12. *Das Rind und die Geissel.* μέγας δὲ πλευρὰ βοῦς ὑπὸ σμικρᾶς ὅμως μάστιγος ὀρθὸς εἰς ὁδὸν πορεύεται (der starke Mann kann durch den Vorgesetzten zum Gehorsam gezwungen werden). Ai. 1253—1254. **Allegorie.**

13. *Das Stacheln.* 1. αἰὲν ἡμᾶς . . . σὺν δόλῳ κεντήσεσθ' (das Kränken). Ai. 1244—1245. 2. μήδ' ὀλωλότα κέντει (die Beleidigung). Ant. 1029—1030.

14. *Der Stachel.* 1. οἷον εἰσέδυ μ' ἅμα κέντρων (die Qual) τε τῶνδ' οἴστρημα καὶ μνήμη κακῶν. O. R. 1317—1318. 2. αἰκίζει θηρὸς ὀλόεντα κέντρ' (das Gift). Trach. 838—840. 3. κωτίλος δ' ἀνὴρ λαβὼν πανοῦργα χερσὶ κέντρα (das Scepter) κηδεύει πόλιν. Fr. 606.



XIX. Die Bienenzucht.

Der summende Bienenschwarm. βομβεῖ (das Lärmen) δὲ νεκρῶν σμῆνος (die Schaar). Fr. 693.

XX. Die Gärtnerei und der Ackerbau.

1. *Das Pflanzen.* 1. φυτεύει (das Verursachen) πῆμ'. Ai. 953. 2. ἀνωφέλητα φιτύει (das Erzeugen) τέκνα. Ant. 645. 3. ξυμφυτεῦσαι (mit einem Anderen Ersinnen) τοὔργον. O. R. 347. 4. ὕβρις φυτεύει (macht) τύραννον. 873. 5. νὼ γάρ, ὦ 'φυτεύσαμεν (das Erzeugen) ὀλώλαμεν. 1504—1505. 6. τοῦ κακοῦ πότμου φυτευθείς (das Erzeugen). O. C. 1323—1324. 7. δεινὰν δεινῶς προφυτεύσαντες (das Zeigen) μορφάν. El. 199—200.

2. *Das Pflanzen und der Same.* ὦ γάμοι, γάμοι, ἐφύσαθ' ἡμᾶς, καὶ φυτεύσαντες (das Erzeugen) πάλιν ἀνεῖτε ταὐτὸν σπέρμα. O. R. 1403—1405.

3. *Der Pflanzer.* 1. ὁ φιτύσας (der Erzeuger) πατήρ. Ai. 1296. 2. φονεὺς δ' ἐσοίμην τοῦ φυτεύσαντος (der Erzeuger) πατρός. O. R. 793. 3. ἀλλ' οὔποτ' εἶμι τοῖς φυτεύσασι (die Aeltern) γ' ὁμοῦ. 1007. 4. ἢ μὴ μίασμα τῶν φυτευσάντων (die Aeltern) λάβῃς. 1012. 5. τοῦ φυτουργοῦ (der Erzeuger) πατρὸς . . . προυξένησαν ὄμματα. 1482—1483. 6. βίου δὲ λῴονος ὑμᾶς κυρῆσαι τοῦ φυτεύσαντος (der Erzeuger) πατρός. 1513—1514. 7. τοὺς φυτεύσαντας (die Aeltern) σέβειν. O. C. 1377. 8. οὐ γὰρ δικαιοῖς τοῦ φυτεύσαντος (der Vater) κλύειν. Trach. 1244. 9. ἀλλ' οὐδὲν ἔξω τοῦ φυτεύσαντος (der Vater) σύ γε δρᾷς οὐδὲ φωνεῖς. Phil. 904—905. 10. πρὸς τοὺς τεκόντας καὶ φυτεύσαντας (der Vater). Fr. 61.

4. *Die Hacke.* χρυσῇ μακέλλῃ (der Blitz) Ζηνὸς ἐξαναστραφῇ. Fr. 767.

5. *Der Acker.* 1. ἀρώσιμοι γάρ εἰσι χἀτέρων γύαι (man kann auch noch andere Mädchen zur Frau bekommen). Ant. 569. Allegorie. 2. φοιτᾷ γὰρ ἡμᾶς ἔγχος ἐζαιτῶν πορεῖν, γυναῖκα τ' οὐ γυναῖκα, μητρῴαν δ' ὅπου κίχοι διπλῆν ἄρουραν (die Mutter) οὔτε καὶ τέκνων. O. R. 1255—1257.

6. *Das Ackern.* οὐθ' ὁρῶν οὐθ' ἱστορῶν πατὴρ ἐφάνθην ἔνθεν αὐτὸς ἠρόθην (das Erzeugen). O. R. 1484—1485.

7. *Das Furchen.* δῆλον ἔμοιγ' ὡς φορβῆς χρείᾳ στίβον ὀγμεύει (sich schleppen) τόνδε πέλας που. Phil. 162—163.

8. *Das Brachen.* δὶς ταὐτὰ βούλει καὶ τρὶς ἀναπολεῖν (das Wiederholen) μ' ἔπη. Phil. 1238.

9. *Das Säen.* 1. σ' ἔσπειρε (das Erzeugen). Ai. 1293. 2. γυναῖχ' ὁμόσπορον (gemeinschaftlich). O. R. 260. 3. τοῦ πατρὸς ὁμόσπορός (der gemeinschaftliche Erzeuger) τε καὶ φονεύς. 459—460. 4. χοὕτως ἀδῇον ἐνοικήσεις πόλιν σπαρτῶν (der Eingeborene) ἀπ' ἀνδρῶν. O. C. 1533—1534. 5. ὅτ' ἔσπειρ' (das Erzeugen). El. 533. 6. βοᾶτε τὰν ὁμόσπορον (der Verwandte) Ἄρτεμιν. Trach. 212.

10. *Die Saat* 1. ὀνειδίζεις σποράν (das Geschlecht). Ai. 1298. 2. τέκνων σπορᾷ (das Geschlecht). Ant. 1164. 3. Εὐρύτου σπορά (das Geschlecht) τις ἦν. Trach. 316. 4. Εὐρύτου σπορὰν (das Kind) ἄγειν. 420. 5. S. XVII. 5.

11. *Das Ackern und das Säen.* τὴν τεκοῦσαν ἤροσεν (die Vereinigung) ὅθεν περ αὐτὸς ἐσπάρη (die Abstammung). O. R. 1497—1498.

12. *Der Säer.* οὐκ ἔπειθε τὸν φυτοσπόρον (der Vater) τὴν παῖδα δοῦναι. Trach. 359—360.

13. *Der Same.* 1. σπέρμα (das Kind) Λαερτίου πατρός. Ai. 1393. 2. ἁ δὲ σπέρμα (das Kind) μὲν ἀρχαιογόνων ἄντασ' Ἐρεχθειδᾶν. Ant. 981—982. 3. τοὐμὸν δ' ἐγώ, κεἰ σμικρός ἐστι, σπέρμ' (das Geschlecht) ἰδεῖν βουλήσομαι. O. R. 1076—1077. 4. φυτεύσαντες πάλιν ἀνεῖτε ταὐτὸν σπέρμα (das Geschlecht). 1404—1405. 5. τίνος εἶ σπέρματος (das Geschlecht), ὦ ξένε; O. C. 215. 6. ὦ σπέρμ' (das Kind) ὅμαιμον. 331. 7. γῆς ἐμῆς ἀπηλάθην πρὸς τῶν ἐμαυτοῦ σπερμάτων (das Kind). 599—600. 8. ὦ σπέρμ' (das Kind) ἀνδρὸς τοῦδ'. 1275. 9. ὦ σπέρμ' (das Kind) Ἀτρέως. El. 1508. 10. πρὸς τοὐμὸν οὕτω σπέρμα (die Verwandtschaft). Trach. 304. 11. σπέρμα (das Kind) σῶν ὁμαιμόνων. 1147. 12. ὦ σπέρμ' (das Kind) Ἀχιλλέως. Phil. 582. 13. ὦ σπέρμ' (das Kind) Ἀχιλλέως. 1066.

14. *Das Sprossen.* 1. ἀνθρώπου φύσιν βλαστών (die Geburt). Ai. 760—761. 2. ἄρ' ὧδ' ἄριστος ἐξ ἀριστέοιν δυοῖν βλαστῶν (die Abstammung). 1304—1305. 3. κακὸν νόμισμ' ἔβλαστε (das Sein). Ant. 296. 4. οὐδ' ὃς ἂν βλάστῃ (angeboren sein) μένει νοῦς. 563—564. 5. ὅστις ἂν βλάστοι (die Geburt). 912. 6. ἀλλ' ἡ τέκνων δῆτ' ὄψις ἦν ἐφίμερος, βλαστοῦσ' (das Aufwachsen) ὅπως ἔβλαστε (das Aufwachsen) προσλεύσσειν ἐμοί. O. R. 1375—1376. 7. ματρὸς κοινᾶς ἀπέβλαστον (die Geburt) ὠδῖνος. O. C. 534. 8. βλαστάνει

(das Entstehen) δ' ἀπιστία. 611. 9. ἐν τίνι τοῦτ' ἔβλαστ' (vorhanden sein) ἀνθρώπων. El. 238. 10. τλημονεστάτη γυνὴ πασῶν ἔβλαστε (die Geburt). 439. 11. τοὺς δὲ πρόσθεν εὐσεβεῖς κἀξ εὐσεβῶν βλαστόντας (die Abstammung) ἐκβαλοῦσ' ἔχεις. 589—590. 12. γένος βλαστεῖν (weiter Leben) ἐᾶσαι. 965—966. 13. ἀφ' ὧν τε βλάστωσιν (die Abstammung). 1060—1061. 14. τίς ἂν εὔπατρις ὧδε βλάστοι (die Geburt). 1081. 15. ἃ δὲ μέγιστ' ἔβλαστε (das Entstehen) νόμιμα. 1095. 16. ὧν δ' ἔβλαστεν (das Entstehen) οὐκ ἔχω λέγειν. Trach. 401. 17. ἐξ ἧς ἔβλαστες (das Entstehen). Phil. 1311. 18. κακῶν τ' ἄπο βλαστόντας (das Entstehen). Fr. 94. 19. ἐπεὶ δὲ βλάστοι (das Aufwachsen). 124. 20. οὐ γὰρ ἐκ μιᾶς κοίτης ἔβλαστον (die Geburt) ἀλλ' ὁ μὲν Νηρηίδος τέκνον ἄρτι βλαστάνεσκεν (die Geburt). 491. 21. οὐδεὶς ἔξοχος ἄλλος ἔβλαστεν (die Abstammung) ἄλλου. 518.

15. *Der Spross.* 1. πετραία βλάστα (die Verwandlung) δάμασεν. Ant. 827. 2. παιδὸς δὲ βλάστας (die Geburt) οὐ διέσχον ἡμέραι τρεῖς. O R. 717—718. 3. βλάστας (des Lebens Keim) πω 8ε νεθλίους. O. C. 972. 4. τῆς ἐκεῖνος οὐδαμὰ βλάστας (die Abstammung) ἐφώνει. Trach. 381—382.

16. *Das Sprossen und der Spross.* ἡ βλαστὸς (das Kind) οὐκ ἔβλαστεν (das Aufwachsen) οὑπιχώριος; Fr. 314.

17. *Der Schössling.* ὦ φίλτατ' ἔρνη (das Kind). O. C. 1108.

18. *Das Blühen.* 1. τί γὰρ πατρὸς θάλλοντος (glücklich sein) εὐκλείας τέκνοις ἄγαλμα μεῖζον. Ant. 703—704. 2. οὕτω τᾶς μανίας δεινὸν ἀποστάζει ἀνθηρόν (wüthend) τε μένος. 958—960. 3. ηὔθυνε θάλλων (glücklich sein). 1164. 4. κατ' ἦμαρ καὶ κατ' εὐφρόνην ἀεὶ θάλλοντα (sich erneuern). El. 259—260. 5. βίῳ θάλλοντ' (glücklich). 951—952. 6. ἔγωγέ σφ' ἔλειπον . . . θάλλοντα (kraftvoll). Trach. 212. 7. ἤνθηκεν (sich vergrössern). 1089. 8. ἡ δ' ἐμὴ νόσος ἀεὶ τέθηλε (das Wüthen). Phil. 258—259. 9. ἀλλὰ καὶ μέγα θάλλοντές (glücklich) εἰσι. 419—420. 10. Ὕβρις . . . ἐν νέοις ἀνθεῖ (das Regieren). Fr. 705.

19. *Die Blume.* 1. ὧν ἀφαρπάζειν φιλεῖ ὀφθαλμὸς ἄνθος (die Schönheit). Trach. 548—549. 2. τόδ' ἀκήλητον μανίας ἄνθος (die Grösse). 999—1000. 3. πόθεν ποτ' ἄλυπον ὧδε εὗρον ἄνθος (das Lindern) ἀνίας. Fr. 182.

20. *Die Frucht.* οὐκ ἐξάγουσι καρπὸν (der Dank) οἱ ψευδεῖς λόγοι. Fr. 717.

21. *Die Ernte.* 1. γλῶσσαν ἄκραν ῥιπτεῖ θερίσας (das Abschneiden). Ai. 238—239. 2. κακῶς ἄθαπτος ἐκπέσοι χθονός, γένους ἅπαντος ῥίζαν ἐξημημένος (zu Grunde gehen). 1177—1178. 3. ἀπάμησον (das Abschneiden) ὡς τάχιστα. Phil. 749. 4. τὸ δ' ἁλώσιμον ἁμᾷ (leicht verständlich) φροντίδι, παῖ, πόνος ὁ μὴ φοβῶν κράτιστος. 863—864. 5. S. XVII. 5.

22. *Der Landmann, der Acker, das Säen und die Ernte.* κἀφύσαμεν δὴ παῖδας, οὓς κεῖνός ποτε, γήτης ὅπως ἄρουραν ἔκτοπον λαβών, σπείρων μόνον προσεῖδε κἀξαμῶν ἅπαξ. τοιοῦτος αἰὼν ἐς δόμους τε κἀκ δόμων ἀεὶ τὸν ἄνδρ' ἔπεμπε λατρεύοντά τῳ. Trach. 31—35. Gleichniss.

XXI. Der Weinbau.

Der Weinstock und der Wein. ἀναζέουσι θρομβώδεις ἀφροί, γλαυκῆς ὀπώρας ὥστε πίονος ποτοῦ χυθέντος ἐς γῆν Βακχίας ἀπ' ἀμπέλου. Trach. 702—704. Gleichniss.

XXII. Der Handel.

1. *Das Verkaufen.* 1. τί με κατὰ σκότον ποτὲ διεμπολᾷ (das Verrathen) λόγοισι πρός σ' ὁ ναυβάτης; Phil. 578—579. 2. οἴμοι πέπραμαι (betrogen sein) κἀπόλωλ'. 978.

2. *Das Verkaufen und das Aufladen zum Verkaufe* τῶν δ' ὑπαὶ γένους ἐξεμπόλημαι κἀμπεφόρισμαι (das Verrathen und das Ausstossen) πάλαι. Ant. 1035—1036.

3. *Das Erhandeln.* 1. ἆρ' ἠμπόληκας (das Ziel erreichen) ὥσπερ ἡ φάτις κρατεῖ; Ai. 978. 2. ὡς μὴ 'μπολήσων (das Berücken) ἴσθι τὴν ἐμὴν φρένα. Ant. 1063. 3. καὶ γὰρ ὑστέρῳ τό γ' εὖ πράσσειν, ἐπεὶ πύθοιτο, κέρδος ἐμπολᾷ (Nutzen gewähren). Trach. 92—93.

4. *Der Kaufmann und die Waare.* παρεσδέδεγμαι, φόρτον ὥστε ναυτίλος, λωβητὸν ἐμπόλημα τῆς ἐμῆς φρενός. Trach. 537—538. Gleichniss.

5. *Der Genosse des Handelsmannes.* 1. οὐδ' ὄνομα πρός του τῶν ξυνεμπόρων (der Gefährte) ἔχεις; Trach. 318. 2. Ἀχιλλέως παῖ, τόνδε τὸν ξυνέμπορον (der Freund) . . . ἐκέλευσ' ἐμοί σε ποῦ κυρῶν εἴης φράσαι. Phil. 542—543.



XXIII. Die Schiffahrt.

1. *Das Schiff.* S. XIII. 14.

2. *Der Vordertheil des Schiffes.* ἴδ', ὦ φίλα γυναικῶν, τάδ' ἀντίπρῳρα (was vor den Augen ist) δή σοι βλέπειν πάρεστ' ἐναργῆ. Trach. 222—224.

3. *Die unteren Zipfeln des Segels und das umgeworfene Schiff.* ναὸς ὅστις ἐγκρατῆ πόδα τείνας ὑπείκει μηδὲν, ὑπτίοις κάτω στρέψας τὸ λοιπὸν σέλμασιν ναυτίλλεται (wer der Nothwendigkeit nicht nachgiebt, muss fallen). Ant. 715—717. Allegorie.

4. *Der Anker.* ἀλλ' εἰσὶ μητρὶ παῖδες ἄγκυραι (der Schutz) βίου. Fr. 612.

5. *Das Ausschöpfen des Seewassers aus dem Schiffe.* μήτε μήτηρ ὡς κακὴ δίδασκέ με μήθ' ὡς πατρῴαν κτῆσιν Αἴγισθος δόμων ἀντλεῖ (das Vergeuden). El. 1289—1290.

6. *Der Oberbefehl auf dem Schiffe.* τοιγὰρ δι' ὀρθῆς ἐναυκλήρεις (das Regieren) πόλιν. Ant. 994.

7. *Der Steuermann.* οὐ γάρ τις ἂν δύναιτο πρῳρατὴς (der Führer) στρατοῦ τοῖς πᾶσι δεῖξαι καὶ καταρχέσαι χάριν. Fr. 470.

8. *Das Steuern.* πάντα γὰρ τά τ' οὖν πάρος τά τ' εἰσέπειτα σῇ κυβερνῶμαι (das Führen) χερί. Ai. 34—35.

9. *Das Rudern.* 1. τοίας ἐρέσσουσιν (der Angriff) ἀπειλὰς δικρατεῖς 'Ατρεῖδαι καθ' ἡμῶν. Ai. 251—252. 2. μῆτιν ἐρέσσων (das Denken). Ant. 159. 3. ἐν μεταλλαγᾷ πολυμηχάνου ἀνδρὸς ἐρέσσει (das Handhaben). Phil. 1134—1135.

10. *Das Rudern mit einem Anderen.* ἔξεστι οὖν εἰπόντι τἀληθῆ φίλῳ σοι μηδὲν ἧσσον ἢ πάρος συνηρετμεῖν (Freund sein). Ai. 1328—1329.

11. *Der Schiffsbefehlshaber, der Schiffer und der Sturm.* ἤδη ποτ' εἶδον ἄνδρ' ἐγὼ γλώσσῃ θρασὺν ναύταις ἐφορμήσαντα χειμῶνος τὸ πλεῖν, ᾧ φθέγμ' ἂν οὐκ ἐνεῦρες, ἡνίκα ἐν κακῷ χειμῶνος εἴχετ', ἀλλ' ὑφ' εἵματος κρυφεὶς πατεῖν παρεῖχε τῷ θέλοντι ναυτίλων (du willst mich zwingen, dass ich in den jetzigen ernsten Verhältnissen so Etwas thue, was ich nicht will; aber du wirst schon schweigen, wenn du in Folge dessen mit mir zu thun haben wirst). Ai. 1142 bis 1146. Allegorie.

12. *Der Gefährte auf dem Schiffe.* ἀλλ' ἐν κακοῖς τοῖς σοῖσιν οὐκ αἰσχύνομαι ξύμπλουν (die Gefährtin) ἐμαυτὴν τοῦ πάθους ποιουμένη. Ant. 540—541.

13. *Das Schiffen.* 1. ἥδ' ἐστὶν ἡ σώζουσα καὶ ταύτης ἔπι πλέοντες (das Anvertrauen) ὀρθῆς τοὺς φίλους ποιούμεθα. Ant. 189—190. 2. ἵπποισιν, ἢ κύμβαισιν ναυστολεῖς (das Fahren) χθόνα; Fr. 129.

14. *Das Schiffen mit eingezogenen Segeln.* νῦν δ' ἐν κακοῖς μοι πλεῖν ὑφειμένῃ (die Vorsicht) δοκεῖ. El. 335.

15. *Das Meeresgestade.* ματέρες ἀκτὰν (die Stufe) παρὰ βώμιον . . . ἐπιστενάχουσιν. O. R. 182—185.

16. *Das grosse Meer.* μέγ' ἄρα πέλαγος (die Gefahr) ἐλαχέτην. O. C. 1746.

17. *Das grosse unbeschiffbare Meer.* κείνοις δ' ἴσως . . . οἶδ' ἐγὼ, φανήσεται μακρὸν τὸ δεῦρο πέλαγος οὐδὲ πλώσιμον (der lange und gefährliche Weg). O. C. 661—663.

18. *Der Süd- und der Nordwind, die Wellen und das Meer.* πολλὰ γὰρ ὥστ' ἀκάμαντος ἢ νότου ἢ βορέα τις κύματ' ἐν εὐρέϊ πόντῳ βάντ' ἐπιόντα τ' ἴδῃ, οὕτω δὲ τὸν Καδμογενῆ τρέφει, τὸ δ' αὔξει βιότου πολύπονον. Trach. 112—119. Gleichniss.

19. *Das stille Meer.* ἐν γαλήνῃ (die Stille) πάντ' ἐδερκόμην τόπον. El. 899.

20. *Der günstige Wind.* 1. σχέτλια γὰρ ἐμέ γε τὸν μακρῶν ἀλάταν πόνων οὐρίῳ (das Glück) μὴ πελάσαι δρόμῳ. Ai. 887—889. 2. ὦναξ . . . ὅς τ' ἐμὰν γᾶν φίλαν ἐν πόνοις ἀλύουσαν κατ' ὀρθὸν οὔρισας (das glückliche Regieren), τὰ νῦν τ' εὔπομπος εἰ γένοιο. O. R. 689—696. 3. οὖρος (das Glück) ὀφθαλμῶν ἐμῶν αὐτῇ γένοιτ' ἄπωθεν ἑρπούσῃ καλός. Trach. 815—816. 4. καὶ τάδ' ὀρθῶς ἔμπεδα κατουρίζει (das glückliche Eintreffen). 827—828.

21. *Der günstige Wind und der Abgrund.* ταύτην νόμιζε τὴν πόλιν χρόνῳ ποτὲ ἐξ οὐρίων (das Glück) δραμοῦσαν ἐς βυθὸν (das Verderben) πεσεῖν. Ai. 1082—1083.

22. *Das von den Wellen gepeitschte nördliche Meeresgestade.* πάντοθεν βόρειος ὥς τις ἀκτὰ κυματοπλὴξ χειμερία κλονεῖται, ὣς καὶ τόνδε κατάκρας δειναὶ κυματοαγεῖς ἆται κλονέουσιν ἀεὶ ξυνοῦσαι. O. C. 1240—1244. Gleichniss.

23. *Die Welle.* 1. λεύσσετ', εἰς ὅσον κλύδωνα (die Verwirrung) δεινῆς συμφορᾶς ἐλήλυθεν. O. R. 1524—1526. 2. Ἀθηνῶν δεινὸς ἡνιοστρόφος ἔξω παρασπᾷ κἀνοκωχεύει παρεὶς κλύδων' (die Verwirrung) ἔφιππον. El. 731—733.

24. *Die Welle und das wallende Meer.* ἴδεσθέ μ' οἷον ἄρτι

κῦμα φοινίας ὑπὸ ζάλης ἀμφίδρομον κυκλεῖται (sehet, wie mich des blutdürstenden Gemüthes Wuth hin und her treibt). Ai. 351—352. **Allegorie.**

25. *Die Fluth des Meeres, die tobenden thrakischen Winde (das Erebus), der schwärzliche Sand und das von den Wellen gepeitschte Meeresgestade.* οἷς γὰρ ἂν σεισθῇ θεόθεν δόμος, ἄτας οὐδὲν ἐλλείπει γενεᾶς ἐπὶ πλῆθος ἕρπον. ὅμοιον ὥστε ποντίαις οἶδμα δυσπνόοις ὅταν Θρῄσσαισιν ἔρεβος (die Tiefe) ὕφαλον ἐπιδράμῃ πνοαῖς, κυλίνδει βυσσόθεν κελαινὰν θῖνα δυσάνεμον, στόνῳ βρέμουσι δ' ἀντιπλῆγες ἀκταί. Ant. 583—592. **Gleichniss.**

26. *Das Schwanken des Schiffes.* 1. ἄνδρες, τὰ μὲν δὴ πόλεως ἀσφαλῶς θεοὶ πολλῷ σάλῳ σείσαντες (harten Prüfungen aussetzen) ὤρθωσαν πάλιν. Ant. 162—163. 2. πρόδοτος δὲ μόνα σαλεύει (durch das Schicksal bedrängt sein) Ἠλέκτρα. El. 1074—1075.

27. *Das Schwanken des Schiffes (der Kopf) und der Abgrund.* πόλις γάρ, ὥσπερ καὐτὸς εἰσορᾷς, ἄγαν ἤδη σαλεύει (in Gefahr sein) κἀνακουφίσαι κάρα βυθῶν (die Gefahr) ἔτ' οὐχ' οἵα τε φοινίου σάλου (das Verderben). O. R. 22—24.

28. *Das glückliche und unglückliche Landen.* βοῆς δὲ τῆς σῆς ποῖος οὐκ ἔσται λιμήν, ποῖος Κιθαιρὼν οὐχὶ σύμφωνος τάχα, ὅταν καταίσθῃ τὸν ὑμέναιον, ὃν δόμοις ἄνορμον εἰσέπλευσας (das Ziel zum eigenen Unglücke erreichen), εὐπλοίας (das Glück) τυχών; O. R.420—423.

29. *Der Hafen.* 1. τοῖς πολλοῖς γὰρ βροτῶν ἄπιστός ἐσθ' ἑταιρείας λιμήν (der Schutz). Ai. 682—683. 2. ἴζων, ἵν' ἦν μοι παντὸς οἰωνοῦ λιμήν (der Sammelplatz). Ant. 1000. 3. ἰὼ ἰὼ δυσκάθαρτος Ἅιδου λιμήν (der Ort). 1284. 4. ἰὼ κλεινὸν Οἰδίπου κάρα, ᾧ μέγας λιμὴν (das Ehebett) αὑτὸς ἤρκεσεν παιδὶ καὶ πατρὶ θαλαμηπόλῳ πεσεῖν. O. R. 1207—1209.

30. *Die Schiffstrümmer.* 1. πᾶν δ' ἐπίμπλατο ναυαγίων (die Trümmer) Κρισαῖον ἱππικῶν πέδον. El. 729—730. 2. τίς οἶδεν ὑμῶν ποῦ ποθ' οἱ Φωκῆς ξένοι, οὕς φασ' Ὀρέστην ἡμῖν ἀγγεῖλαι βίου λελοιπόθ'· ἱππικοῖσιν ναυαγίοις (die Trümmer). 1441—1444.

XXIV. Die Natur.

a. Allgemeine Natureigenschaften.

1. *Der Kreis.* 1. ἔπαισεν ἄρθρα τῶν αὑτοῦ κύκλων (das Auge). O. R. 1270. 2. ὁ γὰρ αἰὲν ὁρῶν κύκλος (das Auge) λεύσσει νιν

Μορίου Διός. O. C. 703—705. 3. τί τὸν ἄνω λεύσσεις κύκλον (die Sonne). Phil. 815. 4. ὦ τὰ πάντ' ἰδόντες ἀμφ' ἐμοὶ κύκλοι (das Auge). 1354. 5. ἐρρηξάτην ἐς κύκλα (das Getümmel) χαλκέων ὅπλων. Fr. 731.

2. *Das Thal.* πόθι μοι πόθι παῖς ναίει ποτ' . . . ἢ ποντίας αὐλῶνας (der Meerbusen). Trach. 96—100.

3. *Die Erdenge.* Λάθα . . . μελέων ἀνέχουσα βίου βραχὺν ἰσθμόν (die Dauer). Fr. 146.

b. Die Thiere.

1. *Das Bellen.* 1. τοιαῦθ' ὑλακτεῖ (das Schreien). El. 229. 2. ἢ μάτην ὑλακτῶ (das Schreien); Fr. 58.

2. *Das Beissen.* 1. ἡ δ' αὖ μιαρὰ βρύκει (das Quälen). Trach. 987. 2. βρύκομαι (das Quälen) τέκνον. Phil. 745.

3. *Das Einziehen des Schwanzes.* ὁρῶσι χοὖτοι σοὶ δ' ὑπίλλουσι (den Mund zuhalten) στόμα. Ant. 509.

4. *Die lärmenden Vögel.* παταγοῦσιν ἅπερ πτηνῶν ἀγέλαι. Ai. 168. Gleichniss.

5. *Der schnell fliegende Vogel (und das unwiderstehliche Feuer).* ἄλλον δ' ἂν ἄλλῳ προσίδοις ἅπερ εὔπτερον ὄρνιν κρεῖσσον ἀμαιμακέτου πυρὸς ὄρμενον ἀκτὰν πρὸς ἑσπέραν θεοῦ. O. R. 175—177. Gleichniss.

6. *Der Flügel.* 1. μήτ', . . . ξυνναίοιμ' εὔκηλος γονέων ἐκτίμους ἴσχουσα πτέρυγας (der Drang) ὀξυτόνων γόων. El. 240—242. 2. S. I. 2.

7. *Das Fliegen.* 1. τίς γάρ ποτ' ἀρχὴ τοῦ κακοῦ προσέπτατο (das Hervorstürmen); Ai. 282. 2. ἔφριξ' ἔρωτι, περιχαρὴς δ' ἀνεπτόμαν (ausser sich sein). 693. 3. ἀνέπταν (das Schaudern) φόβῳ. Ant. 1307. 4. προσήμεθα βωμοῖσι τοῖς σοῖς· οἱ μὲν οὐδέπω μακρὰν πτέσθαι σθένοντες (selbständig sein), οἱ δὲ σὺν γήρᾳ βαρεῖς ἱερῆς. O. R. 15—18. 5. φοιτᾷ . . . ἀπονοσφίζων μαντεῖα· τὰ δ' ἀεὶ περιποτᾶται (das Verfolgen). 476—482. 6. πέτομαι δ' ἐλπίσιν (ohne Rath sein). 486. 7. πᾷ μοι φθογγὰ διαπέταται (das Verhallen) φοράδην. 1309—1310. 8. εὔνασον εὔνασον ὠκυπέτᾳ (jäh) μόρῳ. Trach. 1042.

8. *Das Fliegen und das Springen.* ἁ δ' εὐήρετμος ἔκπαγλ' ἁλία χερσὶ παραπτομένα (das Schwingen) πλάτα θρώσκει. O. C. 716—717.



9. *Der traurige Vogel.* ποθουμένᾳ γὰρ φρενὶ πυνθάνομαι τὰν ἀμφινεικῆ Δηϊάνειραν ἀεί, οἷά τιν' ἄθλιον ὄρνιν, οὔποτ' εὐνάζειν ἀδακρύτων βλεφάρων πόθον. Trach. 103—106. **Gleichniss.**

10. *Die klagende Stimme des Vogels und das der Jungen beraubte Nest.* ἡ παῖς ὁρᾶται κἀνακωκύει πικρᾶς ὄρνιθος ὀξὺν φθόγγον, ὡς ὅταν κενῆς εὐνῆς νεοσσῶν ὀρφανὸν βλέψῃ λέχος· οὕτω δὲ χαὔτη, ψιλὸν ὡς ὁρᾷ νέκυν, γόοισιν ἐξῴμωξεν, ἐκ δ' ἀρὰς κακὰς ἠρᾶτο τοῖσι τοὔργον ἐξειργασμένοις. Ant. 423—428. **Gleichniss.**

11. *Die klagende Nachtigall.* 1. οὐδ' οἰκτρᾶς γόον ὄρνιθος ἀηδοῦς (die traurige Mutter) ἥσει δύσμορος, ἀλλ' ὀξυτόνους μὲν ᾠδὰς θρηνήσει. Ai. 629—631. 2. πρόδοτος δὲ μόνα σαλεύει Ἠλέκτρα, τὸν ἑὸν πότμον δειλαία στενάχουσ' ὅπως ἁ πάνδυρτος ἀηδών. El. 1072 bis 1077. **Gleichniss.** 3. ἀγχοῦ δ' ἄρα κοὐ μακρὰν προὔκλαον, ὀξύφωνος ὡς ἀηδών. Trach. 962—963. **Gleichniss.**

12. *Die ihrer Kleinen beraubte Nachtigall.* οὐ μὲν δὴ λήξω θρήνων . . . μὴ οὐ τεκνολέτειρ' ὥς τις ἀδὼν ἐπὶ κωκυτῷ τῶνδε πατρῴων πρὸ θυρῶν ἠχὼ πᾶσι προφωνεῖν. El. 103—109. **Gleichniss.**

13. *Der gefangene Fink.* κάτω κρέμανται σπίζ' ὅπως ἐν ἕρκεσι. Fr. 382. **Gleichniss.**

14. *Die Wildtaube.* μέγαν ὄκνον ἔχω καὶ πεφόβημαι πτηνῆς ὡς ὄμμα πελείας (das Auge der Wildtaube synecdochisch für die Wildtaube). Ai. 139—140. **Gleichniss.**

15. *Der Geier.* μέγαν αἰγυπιὸν (der kriegerische Mann) δ' ὑποδείσαντες τάχ' ἄν, ἐξαίφνης εἰ σὺ φανείης, σιγῇ πτήξειαν ἄφωνοι. Ai. 169—171.

16. *Der hell kreischende Adler (der Schnee) und der Flügel.* ἀκτὶς ἀελίου . . . ἐφάνθης ποτ' . . . τὸν λεύκασπιν Ἀργόθεν ἐκ φῶτα βάντα . . . ὀξυτέρῳ κινήσασα χαλινῷ· ὃς ἐφ' ἡμετέρᾳ γῇ . . . ὀξέα κλάζων αἰετὸς ἐς γᾶν ὑπερέπτη, λευκῆς χιόνος πτέρυγι στεγανός (geschützt mit dem Schutze des weissen Schildes). Ant. 100—114.

17. *Die eingeschlichene, blutdürstige Natter.* σὺ δ', ἣ κατ' οἴκους ὡς ἔχιδν' ὑφειμένη λήθουσά μ' ἐξέπινες. Ant. 531—532. **Gleichniss.**

18. *Das Aussaugen des Blutes.* ἥδε γὰρ μείζων βλάβη ξύνοικος ἦν μοι, τοὐμὸν ἐκπίνουσ' ἀεὶ ψυχῆς ἄκρατον αἷμα (das glückliche Leben kränken). El. 784—786.

19. *Der am Felsen klebende Polyp.* νοῦν δεῖ πρὸς ἀνδρί, σῶμα πουλύπους ὅπως πέτρᾳ, τραπέσθαι γνησίου φρονήματος. Fr. 289. **Gleichniss.**

20. *Der Drache.* ἀντιπάλου δυσχείρωμα δράκοντος (der blutgierige Mensch). Ant. 123.

21. *Die zusammenlebenden Löwen.* ἀλλ' ὡς λέοντε συννόμω φυλάσσετον οὗτος σε καὶ σὺ τόνδ'. Phil. 1436—1437. **Gleichniss.**

22. *Die der Jungen beraubte Löwin.* οὐχ' ὅσον τάχος δῆτ αὐτὸν ἄξεις δεῦρο, μή τις ὡς κενῆς σκύμνον λεαίνης δυσμενῶν ἀναρπάσῃ. Ai. 985—987. **Gleichniss.**

23. *Das Zerfleischen.* δάπτει (das Kränken) δὲ καὶ τὸ μὴ 'νδικον. O. R. 681.

c. Die Pflanzen.

Der Baum (und der Sturzbach). ὁρᾷς παρὰ ῥείθροισι χειμάρροις ὅσα δένδρων ὑπείκει, κλῶνας ὡς ἐκσώζεται (wer der Nothwendigkeit nachgiebt, fällt nicht). Ant. 712—713. **Allegorie.**

d. Das Feuer.

1. *Das Feuer und die Hitze.* ἐς τί μοι βλέψασα θάλπει (das Zittern) τῷδ' ἀνηκέστῳ πυρί (die Aufregung); El. 887—888.

2. *Das unwiderstehliche Feuer.* S. XXIV. b. 5.

3. *Das Funkeln.* 1. αἴθωνι (glänzend) σιδήρῳ. Ai. 147. 2. οἵαν ἐδήλωσας ἀνδρὸς αἴθονος (wahnsinnig) ἀγγελίαν. 221. 3. πρόσθεν οὗτος ἦν αἴθων (hochfahrend) ὑβριστής, νῦν δ' ἐγὼ μέγ' αὖ φρονῶ. 1087—1088.

4. *Das Lodern.* 1. ἄταν οὐρανίαν φλέγων (das Toben). Ai. 196. 2. ἠνύσατ' ἐκτοπίαν φλόγα (die Grösse) πήματος. O. R. 166.

5. *Das Licht.* 1. παιὰν δὲ λάμπει (hell tönen) O. R. 186. 2. ἔλαμψε (das Tönen) γὰρ τοῦ νιφόεντος ἀρτίως φανεῖσα φάμα Παρνασοῦ. 473—474. 3. δίκας δ' ἔλαμψεν (das Herrschen) ὅσιον φάος (die Ehrwürdigkeit) Fr. 11. 4. σὺ δ', ὦ τὸ λαμπρὸν φῶς (der adelige Stamm) ἀποσβεννὺς γένους, ξαίνεις. 497.

6. *Die Wärme.* 1. οὐκ ἂν πριαίμην οὐδενὸς λόγου βροτὸν ὅστις κεναῖσιν ἐλπίσιν θερμαίνεται (sich trösten). Ai. 478—479. 2. τῶν σὺ θάλπος (der Schmerz) οὐχ' ὑπεκδραμεῖ. Ant. 1086.

7. *Das Brennen.* φλέγει (das Quälen) με περιβόατον. O. R. 191.

8. *Das Schmelzen.* 1. τίν᾽ ἀεὶ τάκεις (Thränen vergiessen) ὧδ᾽ ἀκόρεστον οἰμωγάν. El. 122—123. 2. ἄνευ τοκέων κατατάκομαι (das Verschwinden). 187. 3. οὐδ᾽ ἂν εἰ κάρτ᾽ ἐντακείη (hin sein) τῷ φιλεῖν. Trach. 462—463.

e. Das Wasser.

1. *Das Fliessen.* 1. τί δῆτα δόξης, ἢ τί κληδόνος καλῆς μάτην ῥεούσης (sich verbreiten) ὠφέλημα γίγνεται. O. C. 258—259. 2. σοὶ δὲ πλουσία τράπεζα κείσθω καὶ περιῤῥείτω (das Vergehen) βίος. El. 361—362. 3. δαίμων δὲ τοῖς μὲν εὐτυχὴς καθ᾽ ἡμέραν, ἡμῖν δ᾽ ἀποῤῥεῖ (vorbei sein) 999—1000.

2. *Das Herabträufeln.* τᾶς μανίας δεινὸν ἀποστάζει (das Nachlassen) ἀνθηρόν τε μένος. Ant. 958—960.

3. *Die Quelle.* 1. ἴσχειν δ᾽ οὐκέτι πηγὰς (das Fliessen) δύναμαι δακρύων. Ant. 802—803. 2. ἀλλ᾽ εἰ τῆς ἀκουούσης ἔτ᾽ ἦν πηγῆς (der Laut) δι᾽ ὤτων φραγμὸς, οὐκ ἂν ἐσχόμην τὸ μἀποκλῆσαι τοὐμὸν ἄθλιον δέμας. O. R. 1386—1388. 3. ὁρῶ κολώνης ἐξ ἄκρας νεοῤῥύτους πηγὰς (die Spende) γάλακτος. El. 894—895. 4. ἔρρωγεν παγά (die Menge) δακρύων. Trach. 852.

4. *Der Sturzbach.* S. XXIV. c.

5. *Die Fluth.* 1. πολλῷ ῥεύματι (die Menge) προσνισσομένους χρυσοῦ καναχῇ θ᾽ ὑπερόπτας, παλτῷ ῥιπτεῖ πυρί. Ant. 129—131 2. δακρύων ῥήξασα θερμὰ νάματα (der Tropfen) ἔλεξεν. Trach. 919 bis 200.

6. *Das Rauschen.* 1. λόγοι δ᾽ ἐν ἀλλήλοισιν ἐρρόθουν (das Schmähen) κακοί. Ant. 259. 2. ἀλλὰ ταῦτα καὶ πάλαι πόλεως ἄνδρες μόλις φέροντες ἐρρόθουν (das Murren) ἐμοί. 289—290. 3. κινῶν ἄνδρ᾽ ἀνὴρ ἐπιρρόθοις (das Schmähen) κακοῖσιν. 413—414. 4. πολλὰ μὲν λόγοις ἐπεῤῥόθησε (das Kränken). Trach. 263—264.

f. Meteorologische Erscheinungen.

1. *Der Wind.* 1. τέως δὲ κούφοις πνεύμασι (der Gedanke) βόσκου. Ai. 558. 2. καὶ φθέγμα καὶ ἀνεμόεν (erhaben) φρόνημα καὶ ἀστυνόμους ὀργὰς ἐδιδάξατο. Ant. 354—355. 3. ὕπεστί μοι θράσος, ἁδυπνόων (süss) κλύουσαν ἀρτίως ὀνειράτων. El. 479—481. 4. Ὕπν᾽ ὀδύνας ἀδαής, Ὕπνε δ᾽ ἀλγέων εὐαὲς (sanft) ἡμῖν ἔλθοις. Phil. 827—828.

5. θάρσει γύναι τὰ πολλὰ τῶν δεινῶν, ὄναρ πνεύσαντα (das Entstehen) νυκτὸς, ἡμέρας μαλάσσεται. Fr. 63.

2. *Der Sturm.* 1. Αἴας θολερῷ κεῖται χειμῶνι (der Wahnsinn) νοσήσας. Ai. 206—207. 2. ἐπέπνει (das Heranstürmen) ῥιπαῖς ἐχθίστων ἀνέμων (die Wuth). Ant. 136—137. 3. σχολῇ ποθ' ἥξειν δεῦρ' ἂν ἐξηύχουν ἐγὼ ταῖς σαῖς ἀπειλαῖς, αἷς ἐχειμάσθην (das Bestürmen) τότε. 390—391. 4. δορός τ' ἂν ἐν χειμῶνι (der Andrang) 670. 5. ἔτι τῶν αὐτῶν ἀνέμων ῥιπαὶ (die Leidenschaft) τήνδε γ' ἔχουσιν. 929—930. 6. αἷμα χειμάζον (in das Unglück stürzen) πόλιν. O. R. 101. 7. πάντα γὰρ συναρπάσας θύελλ' ὅπως βέβηκας. El. 1150 bis 1151. **Gleichniss.** 8. οὔτοι νεμεσητὸν, ἀλύοντα χειμερίῳ (heftig) λύπᾳ καὶ παρὰ νοῦν θροεῖν. Phil. 1193—1195. 9. Ἑρμαῖον ὄρος παρέπεμψεν ἐμοὶ στόνον ἀντίτυπον χειμαζομένῳ (gequält). 1459—1460.

3. *Der Sturm und die Wolke.* καί σε καὶ τὸ σὸν λάβρον στόμα σμικροῦ νέφους τάχ' ἄν τις ἐκπνεύσας μέγας χειμὼν (wenn meine Geduld reisst und mein Zorn ausbricht) κατασβέσειε τὴν πολλὴν βοήν. Ai. 1147—1149. **Allegorie.**

4. *Die Wolke.* 1. νεφέλη (die Thräne) δ' ὀφρύων ὕπερ αἱματόεν ῥέθος αἰσχύνει. Ant. 528—529. 2. ἀνέφελον (offen) ἐπέβαλες οὔ ποτε καταλύσιμον. El. 1246. 3. Κενταύρου φοινίᾳ νεφέλᾳ (das Gewand) χρίει δολοποιὸς ἀνάγκα πλευρά. Trach. 831—833.

5. *Die Wolke und die Finsterniss.* ἰὼ σκότου νέφος ἐμὸν (meiner Blindheit Finsterniss) ἀπότροπον. O. R. 1313—1314.

6. *Der Blitz.* τοιάνδ' ἐν ὄψει λύγγα θηρατηρίαν ἔρωτος, ἀστραπήν (der Glanz) τιν' ὀμμάτων ἔχει. Fr. 421.

7. *Der leuchtende Blitz und der Südwestwind.* λαμπρᾶς γὰρ ἄτερ στεροπῆς ᾄξας ὀξὺς νότος ὣς λήγει, καὶ νῦν φρόνιμος νέον ἄλγος ἔχει. Ai. 257—259. **Gleichniss.**

8. *Die Hitze, der Gussregen und der Wind.* καί νιν οὐ θάλπος (der Schmerz) θεοῦ, οὐδ' ὄμβρος (das Unglück) οὐδὲ πνευμάτων (die Unannehmlichkeit) οὐδὲν κλονεῖ. Trach. 145—146.

9. *Der Gussregen und der Hagel.* γένει' . . . μέλας ὄμβρος (die Thräne) χάλαζά (das Blut) θ' αἱματοῦσσ' ἐτέγγετο. O. R. 1278 bis 1279.

10. *Der Thau.* ἥ που ἀδινῶν χλωρὰν τέγγει δακρύων ἄχναν (der Tropfen). Trach. 847—848.

11. *Der Schnee.* S. XXIV. b. 16.

12. *Der schneeige Winter und der fruchtbare Sommer, die düstere Nacht und der helle Tag, die stürmischen Winde und das (stöhnende) Meer (und der Alles besiegende Schlaf).* τοῦτο μὲν νιφοστιβεῖς χειμῶνες ἐκχωροῦσιν εὐκάρπῳ θέρει, ἐξίσταται δὲ νυκτὸς αἰανῆς κύκλος τῇ λευκοπόλῳ φέγγος ἡμέρᾳ φλέγειν· δεινῶν τ' ἄημα πνευμάτων ἐκοίμισε στένοντα (das Tosen) πόντον· ἐν δ' ὁ παγκρατὴς ὕπνος λύει πεδήσας (der Starke huldigt der Würde), οὐδ' ἀεὶ λαβὼν ἔχει. Ai. 670—676. **Allegorie.**

13. *Der Strahl.* ὦ Διὸς ἀκτίς (der Blitz). Trach. 1086.

14. *Der leuchtende Stern.* κἄμ' ἐπαυχῶ τῆσδε τῆς φήμης ἄπο δεδορκότ' ἐχθροῖς ἄστρον ὣς λάμψειν ἔτι. El. 65—66. **Gleichniss.**

15. *Der sich fortwährend verändernde Mond.* ἀλλ' οὑμὸς ἀεὶ πότμος ἐν πυκνῷ θεοῦ τρόχῳ κυκλεῖται καὶ μεταλλάσσει φύσιν. ὥσπερ σελήνης δ' ὄψις εὐφρόνα δύο στῆναι δύναιτ' ἂν οὔποτ' ἐν μορφῇ μιᾷ, ἀλλ' ἐξ ἀδήλου πρῶτον ἔρχεται νέα πρόσωπα καλλύνουσα καὶ πληρουμένη, χὤτανπερ αὐτῆς εὐγενεστάτη φανῇ, πάλιν διαρρεῖ κἀπὶ μηδὲν ἔρχεται. Fr. 713. **Gleichniss.**

EURIPIDES.

A. Die Synecdoche.

I Der Mensch.

1. *Der Kopf für den Menschen.* 1. ὦ κακὸν κάρα. Hipp. 651. 2. ὡς σὸν ἐχθαίρω κάρα. 1054. 3. Ἕκτορος φίλον κάρα. Troad. 656. 4. μῶν τὸ βακχεῖον κάρα τῆς θεσπιῳδοῦ δεῦρο Κασάνδας φέρεις; Hec. 676—677. 5. ὦ κασίγνητον κάρα. Or. 237. 6. ὦ κασίγνητον κάρα. 294. 7. Ζηνὸς ὁμόλεκτρον κάρα. 476. 8. Μενέλαε, προφθέγγει νιν, ἀνόσιον κάρα; 481. 9. σὸν καταιδοῦμαι κάρα. 682. 10. τί δ' ἔστιν, Ἑλένης πρόσπολ', Ἰδαῖον κάρα. 1380. 11. μητρὸς ὀνομάζειν κάρα. Phoen. 613. 12. ὦ καθ' Ἑλλάδ' ἀλκιμώτατον κάρα. Suppl. 163. 13. οὐκ ἔστ' ἄλλοθεν τὸ σὸν κάρα. Heracl. 539. 14. τὸ καλλίνικον κάρα. Herc. 1046. 15. ἔτικτε σὸν κάρα. Ion. 1476. 16. τίς εὐσεβὴς ἐμὸν κάρα προσόψεται ματέρα κτανόντος; El. 1195—1196. 17. εἰσορῶν τὸ σὸν κάρα. Bacch. 1312—1313. 18. ὦ κασίγνητον κάρα. Iph. T. 983.

2. *Das Haar für den Kopf.* ἐπὶ δ' ἔσεισεν κόμαν. Iph. T. 1276.

3. *Das Auge für den Menschen.* 1. λαθόντες ὄμμα τοὐμὸν αἵρεσθαι φυγὴν μέλλουσιν. Rhes. 54—55. 2. δίκη γὰρ οὐκ ἔνεστ' ἐν ὀφθαλμοῖς βροτῶν. Med. 219. 3. αἱρεῖ γὰρ ἀνδρῶν ὄμματ'. Troad. 892. 4. ἀφίημ' ὀμμάτων ἐλευθέρων φέγγος τόδ'. Hec. 367 bis 368. 5. δι' ὀρνιθόγονον ὄμμα . . . δυσελένας. Or. 1387—1388. 6. χρόνῳ σὸν ὄμμα μυρίαις ἐν ἁμέραις προσεῖδον. Phoen. 307—309. 7. αἰδόμενος τὸ σὸν ὄμμα. Herc. 1200. 8. ποθῶ γὰρ ὄμμα δὴ σόν. Iph. A. 637. 9. εὕδουσα δ' Ἰνοῦς συμφορὰ πολὺν χρόνον νῦν ὄμμ' ἐγείρει. Fr. 402.

4. *Die Augenbrauen für das Auge.* ἐκκάετε τὴν ὀφρὺν θηρός. Cycl. 657—658.

5. *Das Augenlid für das Auge.* 1. ὕπνῳ τ' ἄϋπνον βλέφαρον ἐκταθεῖσα δός. Or. 302. 2. ἑλίσσετέ νυν βλέφαρον. 1266. 3. παντᾷ τοι βλέφαρον διώκω. Ion. 205. 4. βλέφαρον τέγγουσ' ἁπαλόν. El. 1337. 5. μαινομένου 'ξελέτω βλέφαρον Κύκλωπος. Cycl. 617—618. 6. Οὖτίς με τυφλοῖ βλέφαρον. 673.

6. *Die Pupille für das Auge.* 1. λείβομαι δάκρυσιν κόρας. Andr. 532. 2. κοὐκ ἂν δυναίμην προσβλέπειν ὀρθαῖς κόραις. Hec. 972. 3. λεπτὰ γὰρ λεύσσω κόραις. Or. 224. 4. δεινὸν δὲ λεύσσεις ὀμμάτων ξηραῖς κόραις. 389. 5. γέροντος ὀμμάτων φεύγων κόρας. 469. 6. δόχμιά νυν κόρας διάφερ' ὀμμάτων. 1261. 7. κόρας διάδοτε διὰ βοτρύχων παντᾷ. 1267. 8. κἀγὼ σκυθρωποὺς ὀμμάτων ἔξω κόρας. 1319. 9. κἄβλεψαν ἀλλήλοισι διαδόντες κόρας. Phoen. 1371. 10. ἑλίσσει σῖγα γοργωποὺς κόρας. Herc. 868. 11. τί κλάεις καὶ ξυναμπίσχεις κόρας; 1111. 12. στάζουσι κόραι δακρύοισιν ἐμαί. Ion. 876. 13. κόρας δακρύοισι τέγξας. El. 501—502. 14. ἐπιβαλὼν φάρη κόραις ἐμαῖς. 1221. 15. θᾶσσον . . . ἢ σὺ ξυνάψαις βλέφαρα βασιλείοις κόραις. Bacch. 746—747. 16. διήνεγκαν κόρας. 1087. 17. διαστρόφους κόρας ἑλίσσουσ'. 1122—1123. 18. τί σιγῇ δακρύοις τέγγεις κόρας; Iph. A. 1434. 19. πρὸς αἰθέρ' ἐξαμίλλησαι κόρας. Fr. 764.

7. *Der Mund für den Menschen.* ἀραί τε τοῦ σοῦ στόματος. Hipp. 1167.

8. *Der Kinnbacken für den Menschen.* 1. Κυκλωπίαν γνάθον τὴν ἀνδροβρῶτα δυστυχῶς ἀφιγμένοι. Cycl. 92—93. 2. πάρες τὸ μάργον σῆς γνάθου. 310.

9. *Der Kinnbacken für das Gesicht.* 1. ἄρτι δ' οἰνωπὸν γένυν

καθημάτωσεν. Phoen. 1160—1161. 2. οὐδ' ἤλλαξεν οἰνωπὸν γένυν. Bacch. 438. 3. πλόκαμος . . . γένυν παρ' αὐτὴν κεχυμένος. 455 bis 456. 4. καὶ καταστίκτους δορὰς ὄφεσι κατεζώσαντο λιχμῶσιν γένυν. 697—698.

10. *Der Hals für den Menschen.* φασγάνῳ λευκὴν φονεύων τῆς ταλαιπώρου δέρην. Iph. A. 875.

11. *Die Hand für den Menschen.* 1. ὁπλίζου χέρα. Rhes. 23. 2. ἁπλοῦς ἐπ' ἐχθροῖς μῦθος ὁπλίζειν χέρα. 84. 3. σὺ δ' ὡς τί δράσων πρὸς τάδ' ὁπλίζει χέρα; 99. 4. κακαὶ γεωργεῖν χεῖρες εὖ τεθραμμέναι. 176. 5. εἰ γὰρ ἐγὼ τόδ' ἔτ' ἦμαρ εἰσίδοιμ', ἄναξ, ὅτῳ πολυφόνου χειρὸς ἄποινα σᾷ φέροις λόγχᾳ. 463—466. 6. χέρα φυγὼν ἐμάν. 694. 7. ἐπεὶ γὰρ ἡμᾶς ηὔνασ' Ἑκτόρεια χείρ. 762. 8. τρόπῳ δ' ὅτῳ τεθνᾶσιν οἱ θανόντες οὐκ ἔχω φράσαι, οὐδ' ἐξ ὁποίας χειρός. 800—802. 9. καὶ πῶς με κηδεύσωσιν αὐθεντῶν χέρες. 873. 10. φιλίας ἀλόχου χέρα βαστάζων. Alc. 917. 11. ἕτοιμος ἀφθόνῳ δοῦναι χερί. Med. 612. 12. ἐκδοῦναι τέκνα ἄλλῃ φονεῦσαι δυσμενεστέρᾳ χερί. 1238—1239. 13. ἄγ' ὦ τάλαινα χεὶρ ἐμή. 1244. 14. ἢ τὴν ἐμὴν ἄναγνον ἐκλιπὼν χέρα. Hipp. 1448. 15. κἄπειτα τοῦ γέροντος ἡσσήθη χερί; Andr. 917. 16. θάρσει γέροντος χεῖρα. 993. 17. φόνον βίαιον τῆς Ὀρεστείας χερός. 1242. 18. τίς σοι ξυνέσται χείρ; Hec. 879. 19. μήθ' ὁπλίζεσθαι χέρα. Or. 926. 20. ἀλλ' εἶμ', ὅπως ἂν μὴ καταργῶμεν χέρα. Phoen. 753. 21. τί γὰρ πρὸς ἡμᾶς ἦλθον ἱκεσίᾳ χερί. Suppl. 108. 22. ἀνανδρίᾳ χερῶν. 314. 23. μιᾶς γὰρ χειρὸς ἀσθενὴς μάχη. Heracl. 274. 24. σῇ δεσποτούμενον χερί. 884. 25. ἐς δὲ σὰς χέρας βλέπει. Herc. 434—435. 26. ἦλθον, εἴ τι δεῖ, γέρον, ἢ χειρὸς ὑμᾶς τῆς ἐμῆς ἢ ξυμμάχων. 1170—1171. 27. θεοῖσιν δούλαν χέρ' ἔχειν. Ion. 132. 28. οὐδὲ γὰρ ψαύειν καλὸν θεῶν πονηρὰν χεῖρα. 1315—1316. 29. οὐ γὰρ ἐλπίδων εἴσω βέβηκα μίαν ὑπερδραμεῖν χέρα τοσούσδε ναύτας. Hel. 1523—1525. 30. μὴ τρέσῃς ἐμὴν χέρα. El. 220. 31. οἰκεία δὲ χείρ. 629. 32. δεσμίους χέρας σώζουσι. Bacch. 226—227. 33. κλῇδές τ' ἀνῆκαν θύρετρ' ἄνευ θνητῆς χερός. 448. 34. οὐχὶ τὴν ἐμὴν φονέα νομίζων χεῖρα. Iph. T. 585—586. 35. ποῦ χρή μ' ἀθλίαν ἐλθοῦσαν εὑρεῖν σὴν χέρ' ἐπίκουρον κακῶν; Iph. A. 1026—1027. 36. σοφὸν γὰρ ἓν βούλευμα τὰς πολλὰς χέρας νικᾷ. Fr. 220.

12. *Der Fuss für den Menschen.* 1. σπουδῇ ποδὸς στείχει. Rhes. 85—86. 2. ἧσω ναῦς ἐπ' Ἀργείων πόδα. 203. 3. ἵεσαν φυγῇ

πόδα. 798. 4. οἱ δ' ἀφ' ἡσύχου ποδὸς δύσκλειαν ἐκτήσαντο καὶ ῥαθυμίαν. Med. 217—218. 5. ἀπαλλάσσου πόδα. 729. 6. πήματος ἔξω πόδα τοῦδ' ἀπέχεις. Hipp. 1293. 7. περᾷ γὰρ ἤδ' ὑπὸ σκηνῆς πόδα Ἀγαμέμνονος. Hec. 53—54. 8. τί χρῆμ' ἐπέμψω τὸν ἐμὸν ἐκ δόμων πόδα; 977. 9. οὐκ ἀπ' οἴκων πάλιν ἀνὰ πόδα σὸν εἱλίξεις; Or. 170 bis 171. 10. παρθένου δέχου πόδα. 1217. 11. διώκω τὸν ἐμὸν ἐς δόμους πόδα. 1344. 12. εἰσορῶ . . . Ὀρέστην ἐπτοημένῳ ποδί. 1503—1504. 13. ὡς ὄχλος νιν ὑστέρῳ ποδὶ πάνοπλος ἀμφέπει. Phoen. 147—148. 14. ὡς τυφλῷ ποδὶ ὀφθαλμὸς εἶ σύ. 834—835. 15. πέλας γάρ, Τειρεσία, φίλοισι σοῖς ἐξώρμισαι σὸν πόδα. 845—846. 16. ἐκβὰς τεθρίππων Ὕλλος ἁρμάτων πόδα. Heracl. 802. 17. ὁμαρτεῖτ' ἀθλίῳ μητρὸς ποδί. Herc. 336. 18. ὅταν παραστῶ σοὶ μὲν ἐγγύθεν ποδός. Ion. 612. 19. σὺ μέν νυν εἴσω προξένων μέθες πόδα. 1039. 20. τίς προθυμία ποδῶν ἔχει σε. 1109—1110. 21. ἐκ γὰρ οἴκων προύλαβον μόλις πόδα. 1253. 22. πείσαντε δ' ἐκ γῆς διορίσαιμεν ἂν πόδα; Hel. 828. 23. τειχέων μὲν ἐντὸς οὐ βαίνω πόδα. El. 96. 24. ἵν' ἐκβάλλω πόδα ἄλλην ἐπ' αἶαν. 96—97. 25. Ἄργει κέλσας πόδ' ἀλάταν. 138. 26. φῶτας κακούργους ἐξαλύξομεν ποδί. 219. 27. Θέτιδος εἰνάλιον γόνον, ταχύπορον πόδ'. 450—451. 28. μεταστήσω πόδα. Bacch. 49. 29. στῆσον πόδ', ὀργῇ δ' ὑπόθες ἥσυχον πόδα. 647. 30. τί γάρ ποτ' ἐς γῆν τήνδ' ἐπόρθμευσας πόδα. Iph. T. 936. 31. ἔς τ' ἐμὸν πόδα ἐς τὰς Ἀθήνας δή γ' ἔπεμψε Λοξίας. 942—943. 32. ἐνδέξιος σῷ ποδὶ παρασπιστής. Cycl. 6. 33. ἔστρεψ' ἐκ δόμων ταχὺν πόδα. Fr. 781, 39.

13. *Der Fuss für den Menschen (und das Ruder für das Schiff).* ὅμως δὲ πρόφερε πόδα σὸν ἐπὶ πλάτας Ἀχαιῶν. Troad. 1331—1332.

14. *Der Fuss und die Hand für den Menschen.* οὐδ' ὑπέσπασε φυγῇ πόδ', ἀλλ' ἔδωκεν οὐκ ἄκων χέρας. Bacch. 436—437.

15. *Der Körperbau für den Menschen.* 1. τίς . . . ξένος . . . ῥύσεται τοὐμὸν δέμας. Med. 387—388. 2. τοὐμὸν ἐκσῶσαι δέμας. 531. 3. φάτις ἦλθε δέσποιναν τειρομέναν νοσερᾷ κοίτᾳ δέμας ἐντὸς ἔχειν οἴκων. Hipp. 130—132. 4. λέχους γὰρ ἐς τόδ' ἡμέρας ἁγνὸν δέμας. 1003. 5. αἴρετ' εἰς ὀρθὸν δέμας. Troad. 465. 6. κρύπτετ' ἄθλιον δέμας. 772. 7. εἰσορῶ γὰρ τοῦδε δεσπότου δέμας Ἀγαμέμνονος. Hec. 724—725. 8. οὐ γάρ ποτ' ὄμμα λαμπρὸν ἐνθήσεις κόραις. 1045. 9. τί δ' οὐχὶ θυγατρὸς Ἑρμιόνης πέμπεις δέμας. Or. 107.

10. ἐν πέπλοισι κινεῖ δέμας. 166. 11. μέθες πεπᾶσθαι πατρὶ παρθένου δέμας. 1197. 12. σὸν δέμας θηρώμενος. Phoen. 699. 13. πότ' ἄρα καὶ σὸν ὄψομαι δέμας. Ion. 564. 14. μῶν σ' οἶκτος εἷλε, μητρὸς ὡς εἶδες δέμας. El. 968. 15. νυμφεύω δέμας Ἠλέκτρας. 1350 bis 1351. 16. ἐξ ὕπνου κινεῖν δέμας. Bacch. 690. 17. ἔνθ' ἐκρυπτόμην δέμας. 730.

16. *Das Fleisch für den Körper.* θαρσεῖτε σαρκὸς ἐξαμείψασαι τρόμον. Bacch. 605—607.

II. Die Religion.

Der Fuss für den zu opfernden Stier. ταύρειος δὲ πούς οὐκ ἤθελ' ὀρθὸς σανίδα προσβῆναι κάτα. Hel. 1555—1556.

III. Die Mythologie.

1. *Das Gesicht für Apollo und Artemis.* διδύμων προσώπων καλλιβλέφαρον φῶς. Ion. 186—189.

2. *Das Auge für Artemis.* Ἄρτεμι . . . . . . κλύων μὲν αὐδήν, ὄμμα δ' οὐχ ὁρῶν τὸ σόν. Hipp. 72—86.

3. *Das Auge für Zeus.* τὸ σεμνὸν Ζηνὸς ὄμμ' ἀτιμάσας. Hipp. 886.

4. *Der Fuss für die Götter.* κρυπτεύουσι δὲ ποικίλως δαρὸν χρόνου πόδα. Bacch. 888—889.

5. *Die Radfelge für das Rad der Sonne.* Παρνησιάδες δ' ἄβατοι κορυφαὶ καταλαμπόμεναι τὴν ἡμερίαν ἁψῖδα βροτοῖσι δέχονται. Ion. 86—88.

IV. Der Krieg.

1. *Die Hand für den Feind.* 1. ἀλλ' οὔτις ἔστιν ὃς τὸν Ἀλκμήνης γόνον τρέσαντα χεῖρα πολεμίαν ποτ' ὄψεται. Alc. 505—506. 2. ἔρυμα πολεμίας χερός. Med. 1322.

2. *Die Lanzenspitze für die Lanze.* τὰν φόνιον ἔχετε φλόγα δορός τε λόγχαν. Troad. 1318.

3. *Die Festung für den Feind und für die Stadt.* 1. ἤδη δ' ἀγύρτης πτωχικὴν ἔχων στολὴν εἰσῆλθε πύργους. Rhes. 503—504. 2. καὶ γὰρ ἀπ' ἐχθρῶν ἥκετε πύργων. Andr. 515—516.

V. Das staatliche Leben.

1. *Die Hand für den Sclaven.* τάχ' ἐξ ὀπαδῶν χειρὸς ὠσθήσει βίᾳ. Med. 335.

2. *Der Fuss für den Sclaven.* δραπέτην γὰρ ἐξέκλεπτον ἐκ δόμων πόδα. Or. 1498—1499.

VI. Die Pferdezucht und das Pferderennen.

1. *Das Auge für das Pferd.* φοβερὸν γὰρ ἀπαράμυθον ὄμμα πωλικόν. Iph. A. 620.

2. *Der Huf für das Pferd.* τεθρίππων ὠκίσταν χαλὰν ἐπιβᾶσ'. Ion. 1240—1241.

3. *Die Seitenwände des Wagens für den Wagen.* 1. μὴ θραύσαντες ἀντύγων χνόας. Rhes. 118. 2. ἐπ' ἄντυγα βαίη. 236. 3. δεσμὰ πωλικῶν ἐξ ἀντύγων κλάζει σιδήρου. 567—568.

4. *Die Hand für den Pferdelenker.* οὔτε ναυκλήρου χερὸς οὔθ' ἱπποδέσμων . . . μεταστρέφουσαι. Hipp. 1224—1226.

VII. Die Schifffahrt.

1. *Das Verdeck für das Schiff.* σέλμαθ' ὥρμισται νεῶν. Or. 242.

2. *Der Schiffsvordertheil für das Schiff.* 1. πρῷραι ναῶν ὠκεῖαι Troad. 122. 2. σώσοντε νεῶν πρῴρας ἐνάλους. El. 1348.

3. *Das Ruder für das Schiff.* 1. ἄνδρες γὰρ ἐκ γῆς τῆσδε νυκτέρῳ πλάτῃ . . . αἵρεσθαι φυγὴν μέλλουσιν. Rhes. 53—55. 2. Σιμόεντι δ' ἐπ' εὐρείτᾳ πλάταν ἔσχασε. Troad. 809—810. 3. ναυπόρῳ δ' ἄγειν πλάτῃ Ἑλληνίδ' ἐς γῆν. 877—878. 4. μόναν δή μ' Ἀχαιοὶ κομίζουσι . . . ἐναλίαισι πλάταις. 1091—1095. 5. εἴθ' . . . δίπαλτον ἱερὸν ἀνὰ μέσον πλατᾶν πέσοι . . . πῦρ. 1100—1104. 6. ὡς . . . οἴκαδ' ὁρμήσῃ πλάτην. 1154—1155. 7. S. I. 13. 8. πρὸς οἶκον εὐθύνοντας ἐναλίαν πλάτην. Hec. 39. 9. ἁλιήρει κώπᾳ πεμπομέναν τάλαιναν. 455—456. 10. λιμένα δὲ Ναυπλίειον ἐκπληρῶν πλάτῃ. Or. 54. 11. ἢ πέραθεν ἁλίῳ πλάτᾳ. Heracl. 82. 12. ὁ Πριαμίδας ἔπλευσε βαρβάρῳ πλάτᾳ. Hel. 234. 13. στράτευμα κώπῃ διορίσαι Τροίαν ἔπι. 394. 14. πόδα χριμπτόμενος εἰναλίῳ κώπᾳ. 526—527. 15. πετομένας κώπας, πετομένου δ' ἔρωτος ἀδίκων γάμων. 667. 16. ὅτ' ἔμολεν ἔμολε πεδία βαρβάρῳ πλάτᾳ. 1117. 17. καὶ πῶς ὅδ' οὐχ κοινωνῶν πλάτης; 1212. 18. Φοίνισσα Σιδωνιὰς ὦ τα-

χεῖα κώπα. 1451—1452. 19. οὗτοι μακρὸν μὲν ἤλθομεν κώπῃ πόρον. Iph. T. 116. 20. ὦ παῖ τοῦ τᾶς Τροίας πύργους ἐλθόντος κλεινᾷ ξὺν κώπᾳ. 139—140. 21. ἥκουσιν . . . πλάτῃ φυγόντες δίπτυχοι νεανίαι. 241—242. 22. ἐμὲ δ' αὐτοῦ προλιποῦσα βήσει ῥοθίοις πλάταις. 1132. 23. οἱ δ' ὠκυπόμπους ἕλξετ' ἐς πόντον πλάτας; 1427. 24. πορθμεύων πλάτῃ. 1445. 25. 'Αχαιῶν στρατιὰν ὡς κατιδοίμαν 'Αχαιῶν τε πλάτας ναυσιπόρους ἡιθέων. Iph. A. 171—173. 26. καὶ κέρας μὲν ἦν δεξιὸν πλάτας ἔχων Φθιώτας. 235—237. 27. ἐνθάδε παρ' εὐπρύμνοισιν 'Αργείων πλάταις εἰρεσίᾳ πελάζῃ. 764—766. 28. ναυτίλῳ πλάτῃ Ἄργος κατασχών. Fr. 229.

4. *Das Ruder für den Kahn.* Χάρωνος ἐπιμένει πλάτα. Herc. 432.

5. *Der Balken für das Schiff.* 1. τὸ δὲ ναΐον 'Αργόθεν δόρυ. Rhes. 459. 2. ἐπ' 'Αργῴου δορὸς ἄξενον ὑγρὰν ἐκπερᾶσαι. Andr. 791—794. 3. πόσον δ' ἀπείργει μῆκος ἐκ γαίας δόρυ; Hel. 1268. 4. ἐσβῆναι δόρυ. 1568. 5. ἐς 'Ελλάδ' εἶπεν εὐθύνειν δόρυ. 1611. 6. ἵνα τε δόρατα μέμονε. Iph. A. 1495. 7. ηὔθυνον ἀμφῆρες δόρυ. Cycl. 15. 8. ἄνεμος ἐμπνεύσας δορὶ ἐξέβαλεν ἡμᾶς. 19—20.

6. *Die Hand für den Ruderer.* 'Αργείων πρὸς ναυσὶν κινεῖται κωπήρης χείρ. Troad. 160—161.

7. *Das am Schiffsboden versammelte Wasser für das Meer.* ἀλίμενόν τις ὡς ἐς ἄντλον πεσών. Hec. 1025.

VIIII. Die Natur.

a. Die Thiere.

1. *Der Flügel für den Vogel.* πάραγε πτέρυγας. Ion. 166.

2. *Der Fuss für den Vogel.* οὐκ ἄλλᾳ φοινικοφαῆ πόδα κινήσεις; Ion. 162—163.

3. *Der Gesang für den Schwan.* αἱμάξεις, εἰ μὴ πείσει, τὰς καλλιφθόγγους ᾠδάς. Ion. 168—169.

4. *Der Kinnbacken für den Zahn des wilden Thieres.* S. C. XXIV. b. 35.

b. Meteorologische Erscheinungen.

Der Kreis für die Sonne. 1. νῦν πανύστατον ἀκτῖνα κύκλον θ' ἡλίου προσόψεται. Alc. 207—208. 2. κύκλον θ' ἡλίου προσόψομαι. Hec. 412. 3. ἅμ' ἱππεύοντος ἡλίου κύκλῳ. Ion. 41.

B. Die Metonymie.

I. Der Mensch.

1. *Der Körper für den Menschen.* 1. δεῖξαι γὰρ Ἀργείοισι σῶμ᾽ αἰσχύνομαι. Or. 98. 2. ὥσπερεὶ πόλις πρὸς ἐχθρῶν σῶμα πυργηρούμεθα. 762. 3. ἀπόδος τὸ σῶμα πατρί, μὴ ξύνθνησκέ μοι. 1075. 4. μή με . . . οὐκ ἐκφρῶσ᾽ ἀναίμακτον χρόα. Phoen. 263—264. 5. ὦ λευκὰ γήρᾳ σώματ᾽. Herc. 909.

2. *Das Gesicht für den Hals.* λευκὴν διήμησ᾽ Ἰφιγόνης παρηίδα. El. 1023.

3. *Das Augenlid für den Blick.* οὐδ᾽ ἐγὼ ἐς σὸν βλέφαρον πελάσω. El. 1332.

4. *Das Augenlid für das Sehen.* εἴθε μοι ὀμμάτων αἱματόεν βλέφαρον ἀκέσαι᾽ ἀκέσαιο τυφλόν. Hec. 1066—1067.

5. *Das Augenlid für den Schlaf.* ὀλεῖς, εἰ βλέφαρα κινήσεις ὕπνου γλυκυτάταν φερομένῳ χάριν. Or. 157—158.

6. *Das Licht für das Auge.* 1. κατ᾽ εὐφρόνην ἀμβλῶπες αὐγαί. Rhes. 736—737. 2. ἐς τίνα βάλλων τέρψομαι αὐγάς; Andr. 1180.

7. *Das Schauen für das Leben.* οὐ ταὐτὸν, ὦ παῖ, τῷ βλέπειν τὸ κατθανεῖν. Troad. 628.

8. *Das Sehen für das Auge.* δεργμάτων κόραισι πολυπλάνοις ἐπισκοπῶν. Phoen. 660—661.

9. *Das Sehen für das Augenlid.* ὄψιν δ᾽ ὀμμάτων ξυνήρμοσεν. Iph. T. 1167.

10. *Das Hören für das Ohr.* φέρε νυν ἐν πύλαισιν ἀκοὰν βάλω. Or. 1281.

11. *Der Mund für die Stimme.* Ἴακχον ἀθρόῳ στόματι τὸν Διὸς γόνον Βρόμιον καλοῦσαι. Bacch. 725—726.

12. *Der Kinnbacken für die Kehle.* ἔλθ᾽, ὦ διὰ ξουθᾶν γενύων ἐλελιζομένα. Hel. 1111.

13. *Der Hals für den Mund.* ὧν οὔτε σῖτα διὰ δέρης ἐδέξατο. Or. 41.

14. *Der Arm für die Hand.* ἴσας δέ μοι ψήφους διηρίθμησε Παλλὰς ὠλένῃ. Iph. T. 965—966.

15. *Die Hand für die That.* ἐξὸν μιᾶς μοι χειρὸς εὖ θέσθαι τάδε. Herc. 938.

16. *Die Hand für das Benehmen.* 1. βιαίῳ χειρὶ δαιμόνων

ἀπολιπεῖν σφ' ἔδη. Heracl. 103. 2. κοὐδὲν βιαίῳ τῇδε χρήσομαι χερί. 106. 3. τὰ δ' ἔργα βαρβάρου χερὸς τάδε. Heracl. 131.

17. *Die flache Hand für den Degen.* πυριγενεῖ τέμνειν παλάμᾳ χρόα. Or. 820—821.

18. *Der Fuss für den Schritt.* 1. τίς ἡγεμών μοι ποδὸς ὁμαρτήσει τυφλοῦ; Phoen. 1616. 2. βαίνουσι λαιψηρῷ ποδί. El. 549.

19. *Der Fuss für die Hand.* οὐκ εἶ' ἐνόπλῳ ποδὶ βοηδρομήσετε; Or. 1622.

20. *Der Fuss für die Eile.* σὺν παρθένῳ τε καὶ προθυμίᾳ ποδός. Phoen. 1430.

21. *Die Fussbekleidung für den Schritt.* ψοφεῖ γοῦν ἀρβύλη δόμων ἔσω. Bacch. 638.

22. *Die Sohle der Fussbekleidung für den Fuss.* ὦ θεοί, τίν' ἐς γῆν βάρβαρον ἀφίγμεθα ταχεῖ πεδίλῳ; Fr. 123.

23. *Die Fussbekleidung für den Menschen.* 'Ορέστας, Μυκηνίδ' ἀρβύλαν προβάς. Or. 1469—1470.

24. *Der Schritt für den Fuss.* 1. οὐ λήψει κόρην, μὴ κοῦφον αἴρῃ βῆμ' ἐς 'Αργείων στρατόν; Troad. 341—342. 2. τρομερὰν ἕλκω ποδὸς βάσιν. Phoen. 304—305.

25. *Der Schritt für den gehenden Menschen.* ᾐσθόμην κτύπου τινὸς κέλευθον. Or. 1311—1312.

26. *Der Schritt für die müden Glieder.* ἀναψύχουσι θηλύπουν βάσιν. Iph. A. 421.

27. *Die Spur für den Menschen.* 1. φέρετ' ἐμὸν ἴχνος. Troad. 1329. 2. ποδὸς ἴχνος ἐπαντέλλων. Phoen. 104. 3. ἔξω τρίβου τοῦδ' ἴχνος ἀλλαξώμεθα. El. 103.

28. *Die Spur für das Sehen.* στείχει ταχύπουν ἴχνος ἐξανύων. Troad. 232.

29. *Die Spur für den Fuss.* 1. ἴχνος δ' ἐκφύλασσ' ὅπου τίθης. Ion. 741. 2. θὲς ἐς χορόν, ὦ φίλα ἴχνος. El. 859. 3. ἔφερε δ' ἡ μὲν ὠλένην, ἡ δ' ἴχνος αὐταῖς ἀρβύλαις. Bacch. 1133—1134.

30. *Die Spur und die Fussbekleidung für den Fuss.* σῖγα σῖγα, λεπτὸν ἴχνος ἀρβύλης τίθετε. Or. 140—141.

31. *Das Fallen für den Getödteten.* 'Ελένης πτῶμ' ἰδὼν ἐν αἵματι. Or. 1196.

32. *Die Vernunft für den Menschen.* ὕποπτον δ' ἐστὶ κάρτ ἐμῇ φρενί. Rhes. 79.

33. *Das Herz für das Leben.* λέχριος ἐκπεσεῖ φίλας καρδίας. Hec. 1026.

34. *Das Blut für das Leben.* ἀλλ' αἷμα θήσεις ξυμβαλὼν βάκχαις μάχην. Bacch. 837.

35. *Das Blut für die Familie.* φόνῳ φόνος ἀμείβων δι' αἵματος οὐ προλείπει. Or. 816—817.

36. *Das Blut für die Rache.* 1. τὸ μητρὸς δ' αἷμά νιν τροχηλατεῖ. Or. 36. 2. πορεύων τις ἐς δόμον ἀλαστόρων ματέρος αἷμα σᾶς. 336—337.

37. *Das Blut für die Sünde.* Ἥρα προσάψαι κοινὸν αἷμ' αὐτῷ θέλει. Herc. 831.

38. *Das Blut für das Tödten.* νόμος δ' ἐν ὑμῖν τοῖς τ' ἐλευθέροις ἴσος καὶ τοῖσι δούλοις αἵματος κεῖται πέρι. Hec. 291—292·

39. *Das Blut für den Mord.* 1. μίασμα φεύγων αἵματος Παλλαντιδῶν. Hipp. 35. 2. ἐξ οὗπερ αἷμα γενέθλιον πατήνυσεν. Or. 89. 3. ἐξέθυσ' ὁ Φοῖβος ἡμᾶς μέλεον ἀπόφονον αἷμα δοὺς πατροφόνου ματρός. 191—193. 4. εἴργασται δ' ἐμοὶ μητρῷον αἷμα. 284—285. 5. αἵματος τινύμεναι δίκαν. 322—323. 6. μητρὸς αἵματος τιμωρίαι. 400. 7. ὡς ταχὺ μετῆλθόν ς' αἷμα μητέρος θεαί. 423. 8. οὐδ' ἥγνισαι σὸν αἷμα κατὰ νόμους χεροῖν; 429. 9. χρῆν αὐτὸν ἐπιθεῖναι μὲν αἵματος δίκην ὁσίαν διώκοντ'. 500—501. 10. ὅστις αἷμ' ἔχων χυροῖ. 514. 11. κακῆς γυναικὸς οὕνεχ' αἷμ' ἐξέπραξεν. 1139. 12. σταθεὶς ἐπὶ φοίνιον αἷμα. 1256. 13. Τυδεὺς μὲν αἷμα συγγενὲς φεύγων χθονός. Suppl. 148. 14. πρὸς Ἐρινύσι θ' αἷμα σύγγονον ἕξει. Herc. 1077. 15. δικαστὴς αἵματος γενήσομαι; 1150. 16. αἷμα τε παιδοφόνον. 1201. 17. τοῖς ἀποκτείνασί σε προστρόπαιον αἷμα θήσεις. Ion. 1259—1260. 18. οὗ πρῶτον θεοὶ ἕζοντ' ἐπὶ ψήφοισι αἵματος πέρι. El. 1258—1259. 19. εἰπὼν δ' ἀκούσας θ' αἵματος μητρὸς πέρι. Iph. T. 964.

40. *Das Blut für das Auge des mordenden Mannes.* τῶνδε προστρόπαιον αἷμα προσλαβὼν οὐδὲν κακῶσαι τοὺς ἀναιτίους θέλω. Herc. 1161—1162.

41. *Das Blut für den Tod.* 1. τοῦ σοῦ δὲ παιδὸς αἵματος κοινουμένην. Andr. 654. 2. μηδ' ἐπὶ τοξοσύνᾳ φονίῳ πατρὸς αἷμα τὸ διογενές ποτε Φοῖβον βροτὸς ἐς θεὸν ἀνάψαι. 1194—1196. 3. πατρί θ' αἱμάτων ἐχθίστων ἐπίκουρος. El. 137—138. 4. πατρὸς θανόντος αἷμα τιμωρούμενος. Iph. T. 558.

42. *Das Blut für den Leichnam.* μήθ' αἷμα μου δέξαιτο κάρπιμον πέδον. Or. 1086.

43. *Das Leben für die Seele.* ἀπέπνευσεν αἰῶνα. Fr. 798.

44. *Das Leben für den Menschen.* πρὶν ἐς φῶς σὸν καταστῆσαι βίον. Alc. 362.

45. *Das Athmen für das Leben.* κἂν ἐπίσχῃ πνέων. Epist. Δ', 28.

46. *Die Kraft für den Menschen.* 1. ἀλκὴν τίν' αἰνεῖς; Rhes. 708. 2. τίκτω . . . Πολυνείκους βίαν. Phoen. 55—56.

47. *Aphrodite für die Liebe.* 1. οὐκ αὖ σιωπῇ Κύπριδος ἀλγήσεις πέρι; Andr. 240. 2. οἳ διὰ μίαν γυναῖκα καὶ μίαν Κύπριν. Troad. 368. 3. μετέχοιμι τᾶς Ἀφροδίτας. Iph. |A. 557. 4. κατὰ Κύπριν κρυπτάν. 571.

48. *Aphrodite für den Wunsch.* μέμηνε δ' Ἀφροδίτη τις Ἑλλήνων στρατῷ. Iph. A. 1264.

49. *Aphrodite für die Freude.* ἔχουσιν Ἀφροδίτην τιν' ἡδεῖαν κακῶν. Phoen. 399.

50. *Die Liebe für den Verliebten.* ἐρῶσ' ἔρωτ' ἔκδημον. Hipp. 32.

51. *Die Heirath für den Freier.* ζῆλον οὐ σμικρὸν γάμων ἔχουσ'. Hec. 352—353.

52. *Die Heirath für die Gattin.* 1. ὄμνυμι τῶν σῶν μήποθ' ἅψασθαι γάμων. Hipp. 1026. 2. καλὸν νύμφευμα τῷ σρατηλάτῃ. Troad. 420.

53. *Die Heirath für das Ehepaar.* οὐ γέλωτα δεῖ σ' ὀφλεῖν τοῖς Σισυφείοις τοῖς τ' Ἰάσονος γάμοις. Med. 403—404.

54. *Die Heirath für das Weib.* ἐκπεφεύγασιν γάμοι με. Hel. 1622.

55. *Die durch Heirath entstandene Verwandtschaft für das Weib.* 1. οὐχ ὧδε κῆδος σὸν διώσεται πόσις. Andr. 869. 2. σιγώμενον τὸ κῆδος εἶχεν ἐν δόμοις. Troad. 399.

56. *Die Heirath für die aus Liebe angethane Gewalt.* Πανὸς ἀναβοᾷ γάμους. Hel. 190.

57. *Die Heirath für das Bett.* γάμοις Ἰάσων βασιλικοῖς εὐνάζεται. Med. 18.

58. *Das Bett für das Weib.* 1. εἰ δὲ σὸς πόσις καινὰ λέχη σεβίζει. Med. 154—155. 2. ἔγκληρον εὐνὴν προσλαβών. Hipp. 1011

7*

3. τοὐμὸν παρώσας δεσπότης δοῦλον λέχος. Andr. 30. 4. ἐκβαλοῦσα λέκτρα τἀκείνης βίᾳ. 35. 5. οὐδέποτε δίδυμα λέκτρ' ἐπαινέσω βροτῶν. 464. 6. μίαν μοι στεργέτω πόσις . . . εὐνάν. 467—470. 7. διὰ γὰρ πυρὸς ἦλθ' ἑτέρῳ λέκτρῳ. 487. 8. ἄλλην τιν' εὐνὴν ἀντὶ σοῦ στέργε πόσις; 907. 9. κακὸν γ' ἔλεξας, ἄνδρα δίσσ' ἔχειν λέχη. 909. 10. ἢ δουλεύσομεν νόθοισι λέκτροις. 927—928. 11. κακῶν δὲ λέκτρων μὴ 'πιθυμίαν ἔχειν. 1280. 12. ἀτὰρ λέχος γε τῆσδ' ἂν οὐκ ἐκτησάμην. Troad. 416. 13. τῆς μαντιπόλου βάκχης ἀνέχων λέκτρ', 'Αγαμέμνων. Hec. 123—124. 14. ναυστολήσων 'Ελένας ἐπὶ λέκτρα. 633—634. 15. Πυλάδῃ δ' ἀδελφῆς λέκτρον, ᾧ ποτ' ᾔνεσας, δός. Or. 1658—1659. 16. κόρης τε λέκτρον 'Αντιγόνης σέθεν. Phoen. 1588. 17. κᾆτα σὸν γαμεῖ λέχος; Ion. 297. 18. ἦλθες ἐς νόθον τι λέκτρον; 545. 19. λαβὼν δὲ δοῦλα λέκτρα. 819. 20. ὡς ἐμὸν σχήσων λέχος. Hel. 30. 21. ἐξηνέμωσε τἄμ' 'Αλεξάνδρῳ λέχη. 32. 22. ὃς ἐξέφυσεν 'Αερόπης λέκτρων ἄπο. 391. 23. ποίων δὲ λέκτρων δεσπότης ἄλλων ἔφυς; 572. 24. Πριαμίδαις ἄγων Λακεδαίμονος ἄπο λέχεα σέθεν, ὦ 'Ελένα. 1118—1120. 25. τἀμὰ λέκτρ' ἄλλῳ διδοῦσα; 1634. 26. ἐπίσημα γὰρ γήμαντι καὶ μείζω λέχη. El. 936. 27. κασιγνήτης λέχος οὐκ ἂν προδοίην. Iph. T. 716—717. 28. τἀμὰ δ' ἔσχες αὖ λέχη. Iph. A. 1156. 29. παῦσαί τε λέκτρων ἁρπαγὰς 'Ελληνικῶν. 1266. 30. λέκτρα συλᾶσθαι βίᾳ. 1275. 31. καὶ γὰρ ἐκ καλλιόνων λέκτροις ἐπ' αἰσχροῖς εἶδον ἐκπεπληγμένους. Fr. 212. 32. μετρίων λέκτρων, μετρίων δὲ γάμων μετὰ σωφροσύνης κῦρσαι θνητοῖσιν ἄριστον. 505. 33. πονηρὸν λέκτρον. 524. 34. κοινὸν γὰρ εἶναι χρῆν γυναικεῖον λέχος. 655. 35. ἐλεύθερος δ' ὢν δοῦλός ἐστι τοῦ λέχους. 772. 36. χρόνος ἔκρανε λέχος ἐμοῖσιν ἀρχέταις. 775., 50—51. 37. ὁ μὲν γὰρ ἄλλης λέκτρον ἱμείρει λαβεῖν. 906.

59. *Das Bett für das Weib (und die Lanzenspitze für den Krieger).* τὰ δὲ Κασάνδρας λέκτρ' οὐκ ἐφάτην τῆς 'Αχιλείας πρόσθεν θήσειν ποτὲ λόγχης. Hec. 129—131.

60. *Das Bett für das Mädchen.* 1. εἰ τούσδε γ' εὐνῆς οὕνεκ' οὐ στέργει πατήρ. Med. 88. 2. ἔχει λέκτρα τυράννων. 140. 3. εὖ νυν τόδ' ἴσθι, μὴ γυναικὸς οὕνεκα γῆμαι με λέκτρα βασιλέων. 593—594. 4. ἔχω τὰ τῆς Διός τε λέκτρα Λήδας θ'. Hel. 638.

61. *Das Bett für die Jungfräulichkeit.* πρῶτος τὸ παρθένειον ἐζεύξω λέχος. Troad. 671.

62. *Das Bett für die Hand des Weibes.* Κρέων ἀδελφὸς τἀμὰ κηρύσσει λέχη, ὅστις σοφῆς αἴνιγμα παρθένου μάθοι, τούτῳ ξυνάψειν λέκτρα. Phoen. 47—49.

63. *Das Bett für den Gatten.* 1. Φρυγίων λεχέων ἔπλευσε πλαθεῖσ᾽. Rhes. 911. 2. τίς σοί ποτε τᾶς ἀπλάτου κοίτας ἔρος; Med. 150—151. 3. μακαρία δ᾽ ἐγὼ βασιλικοῖς λέκτροις κατ᾽ Ἄργος ἁ γαμουμένα. Troad. 312—313. [4. ἄνδρα τὸν πάρος καινοῖσι λέκτροις ἀποβαλοῦσ᾽ ἄλλον φιλεῖ. 662—663. 5. ἐν ᾗ σε λέκτρον Αἵμονος μένει. Phoen. 1638. 6. ὦ λέκτρων δύο συγγενεῖς εὐναί. Herc. 798—799. 7. βάξις, ἅ σε βαρβάροισι λέχεσι, πότνια, παραδίδωσιν. Hel. 225. 8. δύσκλειαν δ᾽ ἀπὸ συγγόνου βάλετε βαρβάρων λεχέων. 1506—1507.

64. *Das Bett für die Hand des Freiers.* λέκτρα γὰρ τὰ Θησέως οὐκ ἔστι δῶμά θ᾽ ἥτις εἴσεισιν γυνή. Hipp. 860—861.

65. *Das Bett für die Liebe.* 1. ὦ γυναικῶν λέχος πολύπονον. Med. 1290—1291. 2. τῆς ἐμῆς εὐνῆς χάριν. Andr. 1253. 3. ὃς λεχέων στυγερῶν χάριν ὤλεσε πέργαμα Τροίας. Troad. 592. 4. καίτοι λέγουσιν ὥς μί᾽ εὐφρόνη χαλᾷ τὸ δυσμενὲς γυναικὸς εἰς ἀνδρὸς λέχος. 660—661. 5. μιᾶς γυναικὸς καὶ λέχους στυγνοῦ χάριν. 776. 6. ὥσπερ σὺ τἀμὰ λέκτρ᾽ ἔσωζες ἀσφαλῶς. Herc. 1372. 7. δόλιον εὐνὴν ἐξέπραξ᾽. Hel. 20. 8. οὐκ ἐπὶ λέκτρα βαρβάρου νεανία. 666. 9. κρυφίαις γὰρ εὐναῖς πείσας ἄλοχον. El. 720—721. 10. ὅταν τις δελεάσας δάμαρτά του κρυπταῖσιν εὐναῖς. 921—922. 11. Ἀχιλλέως λέκτροισι πείσας ᾤχετ᾽. 1020—1021. 12. παλίρρους δὲ τάνδ᾽ ὑπάγεται δίκα διαδρόμου λέχους. 1155. 13. θηρῶσι λέκτρον τοὐμόν. Iph. A. 960. 14. μᾶλλον δὲ λέκτρων σῶν πόθος μ᾽ εἰσέρχεται. 1411.

66. *Das Bett für den Verliebten.* ἐνταῦθα λέκτρων ἱκετεύομεν φυγάς. Hel. 799.

67. *Das Bett für das Heirathen eines Mädchens.* παρθένων ἐπὶ λέκτροις ἃ νόμος ἔχει. Troad 324.

68. *Das Bett für die Heirath.* 1. βοᾷ τὸν ἐν λέχει προδόταν κακόνυμφον. Med. 205—206. 2. ὅταν δ᾽ ἐς εὐνὴν ἠδικημένη κυρῇ. 265. 3. σὸν μὲν ἐχθαίρων λέχος. 555. 4. ἢν δ᾽ αὖ γένηται ξυμφορά τις ἐς λέχος. 571. 5. ἀπτολέμους δ᾽ εὐνὰς σεβίζουσ᾽. 640. 6. οὐκ ἐσμὲν εὐνῆς ἄζυγες γαμηλίου. 673. 7. ἃ φονεύσεις τέκεα νυμφιδίων ἕνεκα τεκέων. 997—998. 8. σὺ δ᾽ οὐκ ἔμελλες τἄμ᾽ ἀτιμάσας λέχη τερπνὸν διάξειν βίοτον. 1354—1355. 9. λέκτρων ἅμιλλα κούραις.

Hipp. 1142. 10. τλῆμον δὲ σὺ, παῖ, μητρὸς λεχέων ὃς ὑπερθνήσκεις. Andr. 497—498. 11. τἀμὰ λέκτρα. Troad. 404. 12. φεύγουσα λέκτρα. 981. 13. ἧς λέχος ποτ' ᾔνεσα. Or. 1092. 14. ποῖ γὰρ ἐκφεύξει λέχος; Phoen. 1674. 15. τῇδ' ἐν ἡμέρᾳ λέχη κρᾶναι. Fr. 775, 68—69. 16. λέχεά θ' Ἁλίου. 781, 65.

69. *Das Bett für die Braut.* 1. εἴ σε μὴ κνίζοι λέχος. Med. 568. 2. εὐνῆς ἕκατι καὶ λέχους σφ' ἀπώλεσας. 1338. 3. λέχους σφ' ἄρ' ἠξίωσας οὕνεκα κτανεῖν; 1367. 4. ἄλλως λέκτρ' ἔχημ' ἐν Αὐλίδι. Iph. T. 538. 5. Ἀχιλλεὺς λέκτρων ἀπλακών. Iph. A. 124.

70. *Das Bett für den Gatten.* 1. λυπεῖ δὲ λέκτρων ἀνδρὸς ἐστερημένη. Med. 286. 2. τᾶς ἀνάνδρου κοίτας ὀλέσασα λέκτρον. 436—437. 3. σῶν δὲ λέκτρων ἄλλα βασίλεια κρείσσων δόμοις ἐπανέστα. 443—446. 4. μεγάλα γὰρ κρίνω τάδε, λέχους στέρεσθαι. Andr. 370—371. 5. τίς οὖν ἂν εἴη μὴ πεφυκότων γέ πω παίδων γυναικὶ συμφορὰ πλὴν ἐς λέχος. 905. 6. σὺ τὴν κακίστην αἰχμάλωτον ἐν δόμοις δούλην ἀνέξει σοὶ λέχους κοινουμένην; 932—933. 7. οὐκ ἂν ἔν γ' ἐμοῖς δόμοις βλέπουσ' ἂν αὐγὰς τἄμ' ἐκαρποῦτ' ἂν λέχη. 934—935. 8. γαμεῖ βιαίως σκότιον Ἀγαμέμνων λέχος (Apposition des Ag.). Troad. 44. 9. ἀντὶ παίδων καὶ γαμηλίου λέχους. Or. 1050. 10. ἡ δὲ σύναιμον λέχος ἦλθεν. Phoen. 817. 11. ἐπειδὴ λέκτρ' ἀφῆκεν Αἰακοῦ. Hel. 7. 12. θανεῖσθαι κοὔποτ' ἀλλάξειν λέχη. 836. 13. τὰ πρῶτα λέκτρα νυμφικάς θ' ὁμιλίας τιμᾶν. 1400—1401. 14. γυνὴ . . . οὐ τῶν τεκόντων ἐστὶν, ἀλλὰ τοῦ λέχους, Fr. 320.

71. *Das Bett für die Gattin.* 1. εἰ δέ τι καινὸν ἕλοιτο λέχος πόσις. Alc. 464. 2. νυμφιδίους εὐνὰς θανάτοις κεραϊζομένας οὐ τλητὸν δρᾶν. 885—887. 3. καινὰ θ' ἐκτήσω λέχη. Med. 489. 4. ξυγγνώστ' ἂν ἦν σοι τοῦδ' ἐρασθῆναι λέχους. 491. 5. βάρβαρον λέχος . . . οὐκ εὔδοξον ἐξέβαινέ σοι. 591—592. 6. δάμαρτος οὔσης, ἢ λέχους ἄπειρος ὤν; 672. 7. πότερον ἐρασθεὶς ἢ σὸν ἐχθαίρων λέχος; 697. 8. ὃς οὔτε λέκτρων νεογάμων ὀνήσομαι. 1348. 9. νοσοῦνθ' ὁρῶντας λέκτρα. Hipp. 463. 10. τὴν δεσπότου προδοῦσαν ἐξαυδᾷ λέχος. 590. 11. σώζεται πικρὸν λέχος. 635. 12. ἢ χρηστὰ λέκτρα. 636. 13. ὤλεσας κεδνὸν λέχος. 835. 14. λέχους μοι καὶ τέκνων ἐπιστολὰς ἔγραψεν. 858—859. 15. ᾔσχυνε τἀμὰ λέκτρα. 944. 16. λέχη τ' ἔρημ' ἂν οὔποτ' ἐξελείπετο. Andr. 308. 17. ὅστις πρὸς ἀνδρὸς Φρυγὸς ἀπηλλάγης λέχους. 592. 18. ἡ μέν τι κερδαίνουσα συμφθείρει λέχος. 947. 19. ὦ παῖ, μήποτε σῶν λεχέων τὸ δυσώνυμον ὤφελ' ἐμὸν γένος ἐς τέκνα καὶ δόμον ἀμφι-

βαλέσθαι. 1188—1191. 20. γαμεῖ . . . Κλυταιμνήστρας λέχος. Or. 19—20. 21. σὺ δ' ἄλλο λέκτρον παιδοποίησαι λαβών. 1080. 22. ἦ ζῶν μακάριον κτήσει λέχος. 1208. 23. λέκτρ' ἐπήνεσ'. 1672. 24. ἐπεὶ δ' ἄπαις ἦν χρόνια λέκτρα τἄμ' ἔχων. Phoen. 13—14. 25. μαθὼν δὲ τἀμὰ λέκτρα μητρῴων γάμων. 59. 26. τίνι τρόπῳ δ' ἔσχες λέχος; 408. 27. κεἰ μὴ γὰρ εὐνῆς ἥψατ', ἀλλ' ἔχει λέχος. 946. 28. εἴθε τινὲς εὐναὶ δικαίων ὑμεναίων ἐν Ἄργει φανῶσιν τέκνοισιν ἐμοῖς. Suppl. 1026—1028. 29. ἐπίσημον εὐνὴν Ἡρακλεῖ ξυνοικίσας. Herc. 68. 30. τἀλλότρια λέκτρα δόντος οὐδενὸς λαβών. 345. 31. χρόνια δὲ σπείρας λέχη ἄτεκνός ἐστι καὶ Κρέουσ'. Ion. 64—65. 32. οὓς ἀποδείξω λέκτρων προδότας ἀχαρίστους. 879—880. 33. φυλάσσειν τἄμ' ἀναγκάσας λέχη. Hel. 427. 34. οὔ τί που λελήσμεθ' ἐξ ἄντρων λέχος; 475. 35. ὅθεν σὺ θεοπόνητ' ἔχεις λέχη. 584. 36. τὰ δὲ κέν' ἐξάξει λέχη; 590. 37. ἦ γὰρ γαμεῖν τις τἄμ' ἐβουλήθη λέχη; 784. 38. τἄμ' ἀποκτεῖναι λέχη. 807. 39. τἀμά γ' ἀποδοῦναι λέχη. 974. 40. ὅταν δ' . . . ἁμαρτάνῃ πόσις τἄνδον παρώσας λέκτρα. El. 1036—1037. 41. μικρὰ γὰρ μεγάλων ἀμείνω σώφρον' ἐν δόμοις λέχη. 1098—1099. 42. εἴ τις ἐκ δόμων λαβὼν οἴχοιτο τόν τ' ἔχοντ' ἀπωθοίη λέχους. Iph. A. 62—63. 43. εἰ μὴ παρ' ἡμῶν εἶσιν ἐς Φθίαν λέχος. 103. 44. παῖδ' ἐπεφήμισα νυμφείους εἰς ἀγκώνων εὐνὰς ἐκδώσειν λέκτροις. Iph. A. 130—132. 45. λέκτρα χρήστ' ἐρᾷς λαβεῖν; 383. 46. ἀπολέσας κακὸν λέχος ἀναλαβεῖν θέλεις. 390. 47. τὴν ἐμὴν μέλλουσαν εὐνὴν μὴ κτανεῖν. 1355. 48. γενναῖον λέχος εὑρεῖν. Fr. 153. 49. ἐγὼ γὰρ ἔξω λέκτρα. 1044.

72. *Die Finsterniss des Bettes für die sich in der Finsterniss befindende Gattin.* λέκτρων σκότια νυμφευτήρια. Troad. 251.

73. *Das Bett für die sittliche Reinheit.* 1. ὡς σώσαιμι Μενέλεῳ λέχος. Hel. 48. 2. ἵνα μὴ λέκτρ' ὑποστρώσω τινί. 59. 3. ἵν' ἀνδρὶ τἀμὰ διασώσῃ λέχη. 65.

74. *Das Bett für die Vereinigung in der Liebe.* εἰ δὲ λέκτρα διέφυγες τάδ' οὐκ ἔχω. Hel. 794.

75. *Das Bett für die Uebel des ehelichen Lebens.* Κύπρις . . . κρίνοι λέχη γυναικῶν. Med. 640—641.

76. *Das Bett für die Gattin und für die Rivalin der Gattin.* κρυπτὰ κοίτα λεχέων σῶν. Hipp. 154.

77. *Das Bett für die List der ungetreuen Gattin.* λέκτρα τε Κρήσσας Ἀερόπας δολίας δολίοισι γάμοις. Or. 1009—1010.

78. *Das Bett für den Ehebruch.* Αἰγίσθου λέχος. Or. 619.

79. *Das Bett für die Unsittlichkeit.* ὅσιος ἀπ' εὐνᾶς ὤν. Ion. 150.

80. *Das Bett für das Liebesverhältniss.* 1. οὐκ ἦν θεοπόνητά μου λέχη. Troad. 953. 2. λέκτρων φθονοῦσα Ζηνί. Herc. 1309. 3. ἐγὼ δὲ τοὺς θεοὺς οὔτε λέκτρ' ἃ μὴ θέμις στέργειν νομίζω. 1341—1342. 4. πῶς δὲ σκοτίας ἀναφήνω εὐνάς; Ion. 860—861. 5. οὐκέτι κρύψω λέχος. 874. 6. ἀείδεθ' ὕμνοις ἁμέτερα λέχεα. 1091—1092. 7. παλίμφαμος ἀοιδὰ . . . ἴτω δυσκέλαδος ἀμφὶ λέκτρων. 1096—1098. 8. ἐς Ζῆν' ἀναφέρειν τὴν ἁμαρτίαν λέχους. Bacch. 29.

81. *Das Bett für die Geliebte.* 1. πόσας ἂν εὐνὰς θυγατέρ' ἠδικημένην βούλοι' ἂν εὑρεῖν. Andr. 350—351. 2. ἀλλ' ἐπηνέγκω λέχη τἀλλότρια. El. 1089—1090.

82. *Das Zusammenruhen für die Gattin.* ὦ γενναῖα συγκοιμήματα, Νηρέως γένεθλον, χαῖρε. Andr. 1273—1274.

83. *Die Geburtsschmerzen für das Kind.* ἡ δὲ τὸν ἐμὸν ὠδίνων πόνον μαστοῖς ὑφεῖτο. Phoen. 30—31.

84. *Das Kind für das Gebären.* 1. οὐ γὰρ οἶδ' ἐγώ, δεκάτῃ σελήνῃ παιδὸς ὡς νομίζεται. El. 1125—1126. 2. παιδὸς ἀριθμὸν ὡς τελεσφόρον θύσω θεοῖσι. 1132—1133.

85. *Die weibliche Brust für das Weib.* διὰ κενῆς ἄρα ἐν σπαργάνοις σε μαστὸς ἐξέθρεψ' ὅδε. Troad. 753—754.

86. *Das Haus für den Menschen.* 1. τἀμὰ δ' οὐκ ἐπίσταται πέλαθρ' ἀπωθεῖν. Alc. 566—567. 2. Πελίου δ' ἐχθρός ἐστί μοι δόμος. Med. 734.

87. *Das Haus für den Stamm (das Geschlecht).* ὅ τε γηγενέτας δόμος οὐκέτι νύκτα δέρκεται. Ion. 1466.

88. *Der Herd für den Menschen.* βασιλίδ' ἑστίαν 'Ατρειδᾶν κακῶς ἔβαζε. Rhes. 718—719.

89. *Die Mitternacht für die Schläfrigkeit.* οὐκ ἀμολγὸν ἐξομόρξετε. Fr. 781.

90. *Der Schlaf für den Schlafenden.* σέλας πυρὸς μέλαιναν αἴγλαν ἔδωκεν ὕπνῳ. Troad 548—550.

91. *Die Denkungsart für den Menschen.* τοῖς σοφοῖς δ' εὐκτὸν σοφῷ ἔχθραν ξυνάπτειν, μάμαθεῖ φρονήματι. Heracl. 458—459.

92. *Die Armuth für den Armen.* σοφὸν δὲ πενίαν τ' εἰσορᾶν τὸν ὄλβιον. Suppl. 176.

93. *Die Traurigkeit für den Todten.* ἀλλ' ἔπειθέ με λέγων θυραῖον κῆδος ἐς τάφον φέρειν. Alc. 827—828.

94. *Der Name für den Freund.* ὦ ποθεινὸν ὄνομ' ὁμιλίας ἐμῆς. Or. 1082.

95. *Die Ehrwürdigkeit für die Hand des ehrwürdigen Menschen.* σέβας γὰρ χειρὸς αἰδοῦμαι τὸ σόν. Hipp. 335.

96. *Der Muth für den muthigen Jüngling.* ὅταν τις . . . τόλμας ἀφαιρῇ. Suppl. 448—449.

97. *Die Lanze für den rächenden Menschen.* 1. ὥστ' Ἀτλαντικῶν πέραν φεύγειν ὅρων νιν δειλίᾳ τοὐμὸν δόρυ. Herc. 234—235 2. ὥστε διαφυγεῖν τοὐμὸν δόρυ Iph. T. 1326.

98. *Der Degen für den Menschen.* ποῦ 'στιν οὗτος ὃς πέφευγε τοὐμὸν ἐκ δόμων ξίφος; Or. 1506.

99. *Die Erinys für den verfluchten Menschen.* ἔρημά σ' ἁ πολύστονος Οἰδιπόδα δώματα λιποῦσ' ἦλθ' Ἐρινύς. Suppl. 835—836.

100. *Die Erinys für die grausame That.* ἄλυρον ἀμφὶ μοῦσαν ὀλομέναν τ' Ἐρινύν. Phoen. 1028—1029.

101. *Der Mord für das Gift.* φανερὰ τάδ' (t. i. πώματα) ἤδη σπονδὰς ἐκ Διονύσου βοτρύων θοαῖς ἐχίδνας σταγόσιν μιγνυμένας φόνῳ Ion. 1231—1233.

102. *Der Mord für den Ermordeten.* Μυρτίλου φόνον δικὼν ἐς οἶδμα πόντου. Or. 990.

103. *Der Mord für das Blut.* 1. ὡς ἄν τις αὐτῶν . . . κλίμακας ῥάνῃ φόνῳ. Rhes. 72—73. 2. θρὴξ τε συμμιγὴς φόνος. 431. 3. ὀμμάτων τ' ἄπο φόνου σταλαγμοὶ σὴν κατέσταζον γένυν; Hec. 240—241. 4. ἀφίεσαν λαιμῶν βροτείων εὐθὺς οὔριον φόνον. Heracl. 821—822. 5. νεκρῶν ἅπαντ' Ἰσμηνὸν ἐμπλήσω φόνου. Herc. 572. 6. φόνῳ δὲ ναῦς ἐρρεῖτο. Hel. 1602. 7. Ἕλλην οὖ καταστάζει φόνος. Iph. T. 72.

104. *Der Mord für den Leichnam.* πύλας ἀνοίξας σῶν τέκνων ὄψει φόνον. Med. 1313.

105. *Der Mord für das Blenden.* εἰς ὄμμαθ' αὑτοῦ δεινὸν ἐμβάλλει φόνον. Phoen. 61.

106. *Das Stehlen für den gefangenen Menschen.* κλοπὰς σὰς ἐκ δόμων ἐδέξατο. Hel. 1675.

107. *Die Furcht für die schreckende Stimme.* 1. πολλοῖσι σὺν κώδωσι ἐκτύπει φόβον. Rhes. 308. 2. ἔννυχος γὰρ ἐξώρμα φόβος. 788.

108. *Die Krankheit für den kranken Menschen.* νόσημα κηδεύοντα παιδαγωγίᾳ. Or. 883.

109. *Das Wehklagen für den Leichnam.* ΗΡ. Θησεῦ, δέδορκας τόνδ' ἀγῶν' ἐμῶν τέκνων; ΘΗ. ἤκουσα. Herc. 1229—1230.*)

110. *Die Ceder für den Sarg.* ἐν ταῖσιν αὐταῖς γάρ μ' ἐπισκήψω κέδροις σοὶ τούσδε θεῖναι. Alc. 365—366.

111. *Hades für den Tod.* 1. ἥ σ' ἐπήγαγε θανάσιμον πρὸς Αιδαν. Hec. 1032—1033. 2. ὃς τὰν θηλυγενῆ στολὰν νάρθηκά τε πιστὸν Ἅιδαν ἔλαβεν εὔθυρσον. Bacch. 1156—1158.

112. *Hellas für die griechischen Frauen.* βοὰν βοὰν δ' Ἑλλὰς κελάδησε κἀνωτότυξεν. Hel. 370—371.

II. Das menschliche Thun und Treiben im Allgemeinen.

1. *Die Finsterniss für die Decke.* κρατὶ περιβάλω σκότον. Herc. 1159.

2. *Der Fuss für den Weg.* νόστιμον δ' ἔλθοις πόδα. Alc. 1153.

III. Die Religion.

1. *Der Wahrsagevogel für die Weissagung.* οἰωνὸν ἐθέμην καλλίνικα σὰ στέφη. Phoen. 858.

2. *Der Flügel für das Fliegen der Wahrsagevögel.* δι' οἰωνῶν πτεροῖς. Ion. 377.

3. *Das Opfer für den Altar.* μετάστησον θεᾶς σφαγίων, ἐφ' οἷσι ξενοφόνους τιμὰς ἔχω. Iph. T. 775—776.

4. *Der Fluch für den Altar.* αἱμορράντων δυσφόρμιγγα ξείνων αἱμάσσουσ' ἄταν. Iph. T. 225—226.

5. *Die Nahrung für den Altar.* νέος μὲν οὖν ὢν ἀμφὶ βωμίους τροφὰς ἠλᾶτ' ἀθύρων. Ion. 52—53.

---

*) ἀγών kann hier nicht etwa „Kaufen" bedeuten, sonst könnte in der folgenden Zeile Theseus auf die Frage des Hercules nicht mit ἤκουσα antworten, denn einen Haufen von Leichnamen kann er doch nicht hören. Dass aber ἀγών hier „Kampf" d. h. praegnant „Todeskampf, Wehklagen" bedeutet, das beweist der Ausdruck ἤκουσα; und dass diese Bedeutung des Wortes ἀγών metonymisch für den „Leichnam" steht, das zeigt wieder der Ausdruck δέδορκας (hast du es gesehen?).

6. *Das Schlachten für das zu opfernde Schaf.* πυρᾷ τ' ἐπέσφαξ' αἷμα μηλείου φόνου. El. 92.

7. *Das Schlachten für das Blut des zu opfernden Viehes.* ὡς σφαγαῖσι Διονύσου πέτρας δεύσειε δισσάς. Ion. 1126—1127.

8. *Das Schlachten für das Blut des geopferten Menschen.* ὡς μὴ μιάνῃ βωμὸν εὐγενεῖ φόνῳ. Iph. A. 1595.

9. *Das Fliessen für das Blut des geopferten Menschen.* οὐδέ πω βωμὸς θεᾶς Ἑλληνικαῖσιν ἐξεφοινίχθη ῥοαῖς. Iph. T. 258—259.

10. *Das Blut für das Opfern* πρὶν ἐπὶ ξίφος αἵματι σῷ πελάσαι; Iph. T. 880.

11. *Das Blut des Gefallenen für das Trankopfer.* οὐδὲ πρὸς τάφους ἔσθ' ὅστις αὐτοῖς αἷμα γῇ δωρήσεται. Troad. 381—382.

12. *Der Fels für das delphische Orakel.* τελουμένων δὲ Δελφὶς εἴσεται πέτρα. Andr. 998.

IV. Die Mythologie.

1. *Das Bett für das Liebesverhältniss der Götter.* οὐ λέκτρ' ἐν ἀλλήλοισιν, ὧν οὐδεὶς νόμος, ξυνῆψαν. Herc. 1316—1317.

2. *Das Bett für das Liebesverhältniss des Zeus.* ὡς πιστόν μοι τὸ παλαιὸν ἤδη λέχος, ὦ Ζεῦ, τὸ σὸν οὐκ ἐπ' ἐλπίδι φάνθη. Herc. 801—804.

3. *Das Werfen für den Blitz des Zeus.* κεραυνίους βολὰς λαβοῦσα πατρὸς ἐκ χερῶν. Troad. 92—93.

4. *Das Scepter für die Persephone.* οὔτι . . . εἰσορῶ . . . σκῆπτρα Δήμητρος κόρης. Herc. 1103—1104.

5. *Die Ehre für die Dike.* ὦ Ζεῦ πρόγονε καὶ Δίκης σέβας. Or. 1242.

6. *Das Blut für die durch Bacchus geschlachtete Ziege.* ἀγρεύων αἷμα τραγοκτόνον. Bacch. 138—139.

7. *Die Musa für den Gesang des Orpheus.* ἔνθα ποτ' Ὀρφεὺς κιθαρίζων ξύναγεν δένδρεα Μούσαις. Bacch. 561—562.

8. *Das Füllen für die vor Cadmus gehende Kuh.* μόσχος ἀδάματον πέσημα δίκε τελεσφόρον διδοῦσα χρησμόν. Phoen. 640—642.

9. *Der Kinnbacken für die Zähne des durch Cadmus getödteten Drachen.* ὃς δράκοντος γένυος ἐκπέφυκε παῖς. Phoen. 941.

10. *Der Flügel für die Sphinx.* τὸ παρθένιον πτερόν. Phoen. 806.

11. *Die Kraft für die Chimaera.* τὰν πυρπνέουσαν ἐναίρει τρισώματον ἀλκάν. Ion. 203—204.

12. *Der Mord für das giftige Blut der Gorgo.* κοίλης μὲν ὅστις φλεβὸς ἀπέσταξεν φόνος. Ion. 1011.

13. *Die Fichte für den Nachen des Charon.* λίμναν Ἀχεροντίαν πορεύσας ἐλάτᾳ δικώπῳ. Alc. 443.

14. *Das Ruder für den Nachen des Charon.* εἴθ' ... δυναίμαν δέ σε πέμψαι φάος ἐς Ἀΐδα τεράμνων Κωκυτοῦ τε ῥεέθρων ποταμίᾳ νερτέρᾳ τε κώπᾳ. Alc. 455—459.

V. Der Tanz.

Der Fuss für den Tanz. πάλλε πόδ' αἰθέριον, ἄναγ' ἄναγε χορόν. Troad. 325.

VI. Die Musik.

Der Lotusbaum für die Flöte. Λίβυς τε λωτὸς ἐκτύπει. Troad. 544.

VII. Die Webekunst.

Das Webeschiffchen für das Gewebe. κερκίδ' Ἠδωνῆς χερὸς ᾔνουν. Hec. 1153—1154.

VIII. Der Krieg.

1. *Das Oberfeldherrenthum für das Heer.* ὦ τῆσδ' ἀνάσσων Ἑλλάδος στρατηγίας. Iph. T. 17.

2. *Ares für den Krieg.* πόλις ἅδ' ἐπ' ἄκροις ἕστακ' Ἄρεως στεφάνοισιν. Phoen. 832—833.

3. *Ares für das Heer.* 1. δεσπότου πέρσαντος Ἀχαιὸν Ἄρη. Rhes. 237. 2. ὦ Τροία, . . . εἷλέ σ' ὁ χιλιόναυς Ἑλλάδος ὠκὺς Ἄρης. Andr. 105—106. 3. Ἄρεος ἱππότην ὄχλον. Suppl. 660. 4. ἄρας ναυσὶ χιλίαις Ἄρη ἐς γῆν ἔπλευσε. El. 2—3. 5. ὅταν χάλκασπις Ἄρης πόντιος εὐπρῴροισι πλάταις εἰρεσίᾳ πελάζῃ; Iph. A. 764—765.

4. *Ares für die Heeresmacht.* 1. ῥίπτεις κυβεύων τὸν πρὸς Ἀργείους Ἄρη. Rhes. 446. 2. μάλα δ' ὀξὺς Ἄρης ὁ Μυκηναίων. Heracl. 289—290.

5. *Ares für die kriegführende Partei.* λόχου δ' ἐξέβαιν' Ἄρης. Troad. 560.

6. *Ares für den Krieger.* 1. Πολυνείκης πύλαις Ἄρη προσῆγε. Phoen. 1123—1124. 2. ὁ Μυρμιδόνων Ἄρης. Iph. A. 237. 3. λευκήρετμον δ' Ἄρη Τάφιον ἦγεν. 283—284.

7. *Ares für den kriegerischen Muth.* Ἄρη δ' Αἰτωλὸν ἐν στέρνοις ἔχει. Phoen. 134.

8. *Ares und die Lanze für das Heer.* ἀλλ' ὁ Καδμείων Ἄρης κρείσσων κατέστη τοῦ Μυκηναίου δορός. Phoen. 1081—1082.

9. *Ares für das Heer und die Lanzenspitze für den Krieger.* ἥξω δὲ πολλὴν Ἄρεος Ἀγρείου λαβὼν πάγχαλκον αἰχμὴν δεῦρο. Heracl. 275—276.

10. *Ares für den Krieg und der Drache für den thebanischen Krieger.* τίς δ' ἐκ δράκοντος θοῦρος ἂν γένοιτ' Ἄρης; Suppl. 579.

11. *Die Lanze für den Krieg.* 1. δορὸς γέρας δοθεῖσα λείας Τρωικῆς ἐξαίρετον. Andr. 14—15. 2. καὶ νῦν πόλις μὲν πᾶσ' ἀνέστηκεν δορί. Hec. 494. 3. καὶ σφάγια πρὸ δορὸς καταβάλοις. Or. 1603. 4. δορὸς Φοίβῳ μ' ἔπεμψαν ἐνθάδ' ἀκροθίνιον. Phoen. 281—282. 5. τροπαῖα πῶς ἀναστήσεις δορός; 572. 6. μή μοι δορὶ συνταράξῃς ... πόλιν. Heracl. 378—380. 7. Μυκήνας εὐδαίμονα καὶ δορὸς πολυαίνετον ἀλκᾷ. 759—760. 8. στρατηλατήσας κλεινὰ Καδμείων δορός. Herc. 61. 9. δορί τε γᾷ πατρίᾳ φέρει σωτήριον ἀλκάν. Ion. 483—484. 10. ἆθλον Ἕλλησιν δορός. Hel. 43. 11. ὁ δὲ δορὸς προθυμίᾳ. 717. 12. φασίν νιν οὐκέτ' οὖσαν οἴχεσθαι δορί. Iph. T. 519. 13. νικηφόρου δορὸς τύχοιτε. Iph. A. 1557—1558.

12. *Die Lanze für das Heer.* 1. οὐκ οἶσθα δορὸς πέλας Ἀργείου νυχίαν ἡμᾶς κοίτην πανόπλους κατέχοντας; Rhes. 2υ—22. 2. θέλω καὶ πᾶσαν ἐλθὼν Ἑλλάδ' ἐκπέρσαι δορί. 471—472. 3. οὐχ' ὧδε πορθεῖν ῥᾴδι' ὡς λέγεις δορί. 478. 4. πρὸς Ἀργείου δορὸς ὄλωλε πορθηθεῖσ'. Troad. 8—9. 5. γῆ δορὶ πεσοῦσ' Ἑλληνικῷ. 868. 6. εἰ δὲ μὴ Φρυγῶν πύργους πεσόντας ᾔσμεν Ἑλλήνων δορί. Hec. 1111—1112. 7. κἀκεῖ γὰρ ἦν τις πόλεμος Εὐμόλπου δορός. Phoen. 854. 8. πῶς γὰρ Ἀργείων δόρυ πυλῶν ἀπεστήσασθε πυργηρούμενοι. 1086—1087. 9. φύλακας Ἀργείου δορός. 1094. 10. μή νυν τρέσῃς ἔτ' ἐχθρὸν Ἀργεῖον δόρυ. Heracl. 500. 11. πόσον τι δ' ἔστ' ἄπωθεν Ἀργεῖον δόρυ; 674. 12. τὰ πρῶτα μέν νυν πίτυλος Ἀργείου δορὸς ἐρρήξαθ' ἡμᾶς. 834—835. 13. ἐτρεψάμεθ' Ἀργεῖον ἐς φυγὴν δόρυ. 842. 14. σύμμαχον φέρων δόρυ. Herc. 1165. 15. ὀλίγον ἄλκιμον δόρυ κρεῖσσον στρατηγοῦ στρατεύματος. Fr. 245.

13. *Die Lanze für die Heeresmacht.* Τροίαν ἐᾶσαι πολεμίων πεσεῖν δορί. Rhes. 398.

14. *Die Lanze für die Schlachtreihe.* ἔστη μέσοισιν ἐν μεταιχμίοις δορός. Heracl. 803.

15. *Die Lanze für den Krieger.* 1. πολεμίους . . . σὸν βλέποντας ἐς δόρυ. Rhes. 113—114. 2. οὔτ' ἂν σφ' Ἀχιλλέως οὔτ' ἂν Αἴαντος δόρυ . . . σχέθοι. 601—602. 3. μὴ κλωπὸς αἴνει φωτὸς αἱμύλον δόρυ. 709. 4. ἔζη τε Πρίαμος Ἕκτορός τ' ἤνθει δόρυ. Hec. 1210. 5. δι Αγαμέμνονος δόρυ λαβόντα νύμφην. Or. 1146—1147. 6. εἰ Μυκηναίου δορὸς φόβῳ παρείην. Phoen. 513—514. 7. πρὶν ἐς μάχην τε καὶ δορὸς τάξιν μολεῖν 697. 8. ἐγγὺς ἀλκίμου δορός. Heracl. 815. 9. πεδίον ἐμπλήσας δορός. Iph. A. 355. 10. ἔρις ἔρις Ἑλλάδα σὺν δορὶ ναυσί τ' ἄγει ἐς πέργαμα Τροίας. 588—589. 11. εἰς ἀλκὴν δορός. Fr. 300. 12. οὐκ ἄν νιν ἐξέπεμπον εἰς μάχην δορός. 362, 24.

16. *Die Lanze für den Kampf.* 1. νῦν γὰρ κακῶς πράσσουσιν ἐν μάχῃ δορός. Rhes. Arist. hypoth. 2. οὐδ' ὧδε γ' αἰσχρῶς ἔπεσον ἐν τροπῇ δορός. Rhes. 82. 3. πῶς γὰρ περάσεις σκόλοπας ἐν τροπῇ δορός. 116. 4. Ἕκτορος μὲν εὐτυχοῦντος ἐς δόρυ. Troad. 1162. 5. Ἕκτωρ τ' ἀδελφὸς οὑμὸς ηὐτύχει δορί. Hec. 18. 6. ἦλθον δὲ πρὸς κίνδυνον Ἀγρείου δορός. Phoen. 1080. 7. κλεινὸς ἐν κλεινῷ δορί. Suppl. 593. 8. οἵ τε συμμετασχόντες δορός. 648. 9. στρατηλάταις δορὸς διπλάζεται τιμά. 780—781. 10. σκοπεῖ . . . ποίᾳ προσάξει στρατόπεδόν τ' ἄνευ δορός. Heracl. 395—396. 11. σὲ μὲν δόκησις ἔλαβεν εὐκλεὴς δορός. Herc. 288. 12. ὃς ἐπὶ δόρυ γιγαντοφόνον ἦλθε. 1192—1193. 13. ὅτ' ἦλθεν ἐς δόρυ. Ion. 997. 14. Ἄρη τὸ κατ' ἐμὲ κοσμήσω δορί. Iph. A. 931. 15. Τροίας τε πέργαμ' ἐξελεῖν ἡμᾶς δορί. 1576.

17. *Die Lanze für den Feind.* 1. πεσοῦσα δορὶ καταφθίνει γᾶ. Troad. 1301. 2. πόλιν κίνδυνος ἔσχε δορὶ πεσεῖν Ἑλληνικῷ. Hec 4—5. 3. τί δράσας ἢ δορὸς ποίου τυχών; Herc. 540.

18. *Die Lanze für das Bündniss.* κοινῷ δορί. Ion. 296.

19. *Die Lanze für die Hilfe.* 1. ξυμμάχων κενὸν δόρυ ἔχων. Or. 688. 2. ὡς νοσοῦντι τειχέων εἴη δορὸς ἀλκὴ δι' ὀλίγου. Phoen. 1097—1098. 3. φερνάς γε πολέμου καὶ δορὸς λαβὼν γέρας. Ion. 298.

20. *Die Lanze für den Angriff aus dem Hinterhalte.* ἀλλ' ἀμφὶ δεῖπνον οὖσι προσβάλω δόρυ; Phoen. 728.

21. *Die Lanze für das Kriegsglück.* ἐπειδὴ τοὐμὸν εὐτυχεῖ δόρυ. Rhes. 319.

22. *Die Lanze für den Sieg.* καλλινίκου δορὸς ἄγαλμ' ἱδρύσατο. Herc. 49.

23. *Die Lanzenspitze für den Krieg.* ὄλοιντο λόγχαι καὶ τὰ Μενέλεω κακά. Iph. A. 658.

24. *Die Lanzenspitze für das Heer.* ἡγούμενος λόγχαισιν. Bacch. 1359.

25. *Die Lanzenspitze für den Krieger.* 1. Πριάμοιο δὲ γαῖαν Ἑλλὰς ὤλεσ' αἰχμά. Troad. 837—838. 2. S. I. 61. 3. ὅσον ἥσσονες Ἑλλάδος ἐγενόμεθ' αἰχμᾶς. Or. 1484—1485. 4. ἔλθ', ὥς σε λόγχη σπαρτὸς ἐν πόλει λάβῃ. Suppl. 578. 5. Ἀγαμέμνονά τε λόγχαις Ἑλλάσι. Iph. A. 1528—1529. 6. λόγχης ἀριθμῷ πλείονος κρατούμεναι. Fr. 288, 12.

26. *Die Lanzenspitze für den Feind.* 1. μαλερὰ μέλαθρα πυρὶ κατάδρομα δαΐῳ τε λόγχᾳ. Troad 1298—1299. 2. πολλοὶ δὲ λόγχαις πολεμίων ἀμείνονες ἥσσους γεγῶτες κρείσσον' ἦλθον εἰς τύχην. Fr. 303.

27. *Die Lanzenspitze für den Kampf.* 1. ὅτ' ἀμφὶ Τρωικαῖς δεκέτεις ἀλάληντο νέοι λόγχαις. Andr. 306—307. 2. λαμπροὶ δ' ἐν αἰχμαῖς Ἄρεος ἔν τε συλλόγοις. Fr. 16.

28. *Die Lanzenspitze für das Ringen.* θηρῶν ἐν αἰχμῇ. Herc. 158.

29. *Die Lanzenspitze für den Zweikampf.* 1. αἰχμὴν ἐς μίαν καθέστατον. Phoen. 1273. 2. ἢν μὲν φθάσω παῖδας πρὸ λόγχης. 1280—1281.

30. *Die Lanzenspitze und die Lanze für die Gefangenschaft.* οὐχ ὑπ' αἰχμῆς σ' οὐδ' ὑπ' Ἀργείου δορὸς γάμους γαμεῖσθαι τούσδ' ἐδόξαζόν ποτε. Troad. 346—347.

31. *Der Degen für den Kampf.* ἄορι δ' ἐν φονίῳ τετραβάμονες ἵπποι ἔπαλλον. El. 476.

32. *Das Meeresgestade für die am Meeresgestade Herumirrenden und um die Gefallenen Jammernden, sowie der Degen für den in den Krieg gezogenen Gatten.* ἠιόνες δ' ἅλιαι ἴαχοῦσ' . . . αἱ μὲν ἄορας, αἱ δὲ παῖδας. Troad. 826—831.

33. *Der Degen und die Lanze für den Krieger.* ἢν δὲ νικήσῃ σ' ὅδε, Ἀργεῖά τ' ἔγχη δόρυ τὸ Καδμείων ἕλῃ. Phoen. 561—562.

34. *Das Eisen für den Krieg.* εἴτε σίδαρος εἴτ' ἔρις εἴτε πατὴρ ὁ σὸς αἴτιος. Phoen. 350—351.

35. *Der Schild für das Heer.* ὅτ' ἐκ Μυκηνῶν πολυπόνῳ ξὺν ἀσπίδι ἔστειχε. Heracl. 932—933.

36. *Der Schild für den Krieger.* 1. πολλὴν ἀθροίσας ἀσπίδ' Ἀργείων ἄγει. Phoen. 78. 2. μονομάχου δι' ἀσπίδος διαλλαγὰς ἔγνωσαν οὐ τελουμένας. Heracl. 819—820.

37. *Die Hand für das Heer.* ὅταν μόλωσι δεῦρο σὺν πολλῇ χερί. Heracl. 1035.

38. *Die Hand für die Schaar.* χερὸς εὐστοχίαν ἐξεῖλε ναῶν. Troad. 811.

39. *Die Hand für die Heeresmacht.* 1. Ἄργους τοσήνδε χεῖρα ... προσθέσθαι πόλει. Heracl. 156—157. 2. τάξω θ', ὅπως ἂν τὸν Μυκηναίων στρατὸν πολλῇ δέχωμαι χειρί. 336—337.

40. *Die Hand für den Feind.* πλήρη πεδία πολεμίας χερός. Rhes. 286.

41. *Die Hand für die Hilfe.* ὅθ' Ἕκτορος μὲν εὐτυχοῦντος ἐς δόρυ διωλλύμεσθα μυρίου τ' ἄλλης χερός. Troad. 1162—1163.

42. *Die Kraft für das Heer.* ἀνὴρ γὰρ ἀλκῆς μυρίας στρατηλατῶν στείχει. Rhes. 276.

43. *Die Kraft für die Schaar.* σμικρᾷ ξὺν ἀλκῇ τῶν λελειμμένων φίλων. Or. 690.

44. *Die Kraft für den Kampf.* καί σ' ... ἀλκὰς κορύσσοντ' οὐκ ἐδείμαινον θανεῖν. Rhes. 932—933.

45. *Der Stoss für den durch den Schild nicht gedeckten Körpertheil des Feindes.* πληγὴν σιδήρῳ παραδοθεῖσαν εἰσιδών. Phoen. 1393.

46. *Das Blut für den Krieg.* Ἄρης αἷμα δάϊον φλέγει. Phoen. 240—241.

47. *Das Blut für den Leichnam.* τρισσὰ φέρουσα τάδ' αἵματα σύγγονα. Phoen. 1503.

48. *Der Mord für das Blut.* θεῶν ἀνάκτορα φόνῳ καταρρεῖ. Troad. 15—16.

49. *Der Mord für das Schlachtfeld.* ἦ που πικρῶς νιν θέραπες ἦγον ἐκ φόνου; Suppl. 762.

50. *Das Leben für den Krieger.* 1. Ἐτεοκλέους δὲ πτῶμα Πολυνείκους τε ποῦ; Phoen. 1697. 2. ὦ φίλα πεσήματ' ἄθλι' ἀθλίου πατρός. 1701.

51. *Die Feurigkeit des Streitrosses für das feurige Schnauben.* αἱ δ' ἔρρεγχον ἐς ἀντηρίδων θυμὸν πνέουσαι κἀνεχαίτιζον φόβην. Rhes. 785—786.

52. *Das glänzende Kopfgeschirr für das Streitross.* χρεὼν ... μοναμπύκων τε φάλαρα κινεῖσθαι στόμα ἀφρῷ καταστάζοντα. Suppl. 584—587.

53. *Die Worte für den Herold.* πέμψω λόγους Κρέοντι. Suppl. 357—358.

IX. Das staatliche Leben.

1. *Das Scepter für das Herrscherthum.* σκῆπτρα χώρας τῆσδ' ἀναρπάσας. Herc. 1167.

2. *Die Lanze für das Herrscherthum.* γῆς ἧς ἐμὸν κρατεῖ δόρυ. Hipp. 975.

3. *Die Lanze für das Scepter.* φίλιππον λαὸν εὐθύνων δορί. Hec. 9.

4. *Die Tyrannei für den Tyrannen.* 1. οὐδ' ἐπὶ πόλεσί γε δίπτυχοι τυραννίδες μιᾶς ἀμείνονες φέρειν. Andr. 471—472. 2. φήμ' ἐγὼ τυραννίδα κτείνειν τε πλείστους. Fr. 288, 5—6.

5. *Die Tyrannei für das Land.* πολλῆς γὰρ ἄρχω κἀνθάδ' ὢν τυραννίδος. Rhes. 484.

6. *Das Bett für das Mutterland.* πατὴρ μὲν ἐκπεσὼν στρωτοῦ λέχους. Herc. 555.

7. *Das Schloss für den Thorwächter.* τὰ μὲν πυλωρῶν κλῇθρά μ' εἰσεδέξατο. Phoen. 261.

8. *Das Schloss für den Thorwächter.* Θήβαις ἔθηκεν ὄμμ' ἐλεύθερον βλέπειν. Herc. 221.

9. *Die Hand für den Volkshaufen.* ἢ πρὸς Ἀργείας χερός. Or. 445.

10. *Die Hand für das abstimmende Volk.* ἅλις ἀπ' Ἀργείας χερὸς τέτνηχ' ὁ τλήμων. Or. 1027—1028.

11. *Cadmus für Thebae.* ἀμφὶ γὰρ πύλας Κάδμου θανόντων ἑπτὰ γενναίων τέκνων ἄπαιδές εἰσιν. Suppl. 11—13.

12. *Die Gewässer des Simois für Troja.* Σιμοεντιάσιν μέλεα πάθεα ῥοαῖσιν. Troad. 1116—1117.

X. Die Pferdezucht und das Pferderennen.

1. *Die Krippe für das Pferd.* λύεθ' ἱππικὰς φάτνας. Hel. 1180—1181.

2. *Der Wagen für das Doppelgespann.* S. C. XVII. 16.

XI. Der Ackerbau.

1. *Das Ackern für die Saat.* 1. S. C. XX. 28. 1. 2. S. C. XX. 28. 6.

2. *Der Sommer für die Saat.* 1. S. C. XX. 28. 7. 2. ἔσπειρα κἀξήμησα κάλλιστον θέρος. Bacch. 1316. 3. S. C. XX. 33.

XII. Der Weinbau.

Bacchus für den Wein. 1. ἀείδω παρά τε Βρόμιον οἰνοδόταν. Herc. 681—682. 2. ὅταν γὰρ ὁ θεὸς ἐς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολύς. Bacch. 300.

XIII. Die Schiffahrt.

1. *Amphitrite für das Meer.* παρ' ἅλιον αἰγιαλὸν ἐπ' Ἀμφιτρίτας ῥοθίῳ δραμόντες; Iph. T. 425—426.

2. *Die Schifffahrt für den Wind.* μηδ' ἀνταίαν Εὐρίπῳ πνεῦσαι πομπὰν Ζεύς. Iph. A. 1323—1324.

3. *Die Schifffahrt für das Schiff.* 1. ναυκληρίαν .... στείλας. Alc. 112—114. 2. τίς δέ νιν ναυκληρία ἐκ τῆσδ' ἀπῆρε χθονός; Hel. 1519—1520.

4. *Die Fichte für das Schiff.* Ἰόνιον κατὰ πόντον ἐλάτᾳ πλεύσασα. Phoen. 208—209.

5. *Die Fichte für die Flotte.* ἐλάταις χιλιόναυσιν. Iph. A. 174.

6. *Das Ruder für den Schiffer.* θήραμα βαρβάρου πλάτας. Hel. 192.

7. *Das Plätschern des Wassers unter dem Schlage des Ruders für das Schiff.* 1. νεὼς μὲν πίτυλος εἷς λελειμμένος. Troad. 1123. 2. καὶ μὴν νεώς γε πίτυλος εὐήρης πάρα. Iph. T. 1050.

8. *Das Plätschern des Wassers unter dem Schlage des Ruders für die Schifffahrt.* ὁρῶμεν Ἑλλάδος νεὼς σκάφος ταρσῷ κατήρει πίτυλον ἐπτερώμενον. Iph. T. 1345—1346.

XIV. Die Natur.

a. Das Wasser.

1. *Die Quelle für das Wasser.* 1. πέτρα λέγεται βαπτὰν κάλπισι ῥυτὰν παγὰν προϊεῖσα κρημνῶν. Hipp. 121—124. 2. ἐκχεῖτε

πηγάς. Herc. 941. 3. ἐκ τευχέων ῥίψω γαίας παγάν. Ion. 146—147. 4. πηγὰς ποταμίους μετέρχομαι. El. 56. 5. πηγὰς ποταμίους φορουμένη. 309. 6. χερνίβων τε πηγάς. Iph. A. 1479. 7. χερνίβων τε παγάς. 1513. 8. εὔδροσοι πατρῷαι παγαὶ μένουσι. 1517--1518. 9. πηγαῖς δ' οὐχ ὑργαίνουσιν πόδας. Fr. 368.

2. *Achelous für das Wasser.* δμωσὶν 'Αχελῷον φέρειν ἐννέπων. Bacch. 625—626.

b. Meteorologische Erscheinungen.

1. *Das Licht für den Tag.* 1. δείξει τοὔπιὸν σέλας θεοῦ. Rhes. 331. 2. ἐμοὶ δὲ φῶς ἓν ἡλίου καταρκέσει. 447.

2. *Das Auge für den Tag.* πότερα δὲ νύκτωρ σ' ἢ κατ' ὄμμ ἠνάγκασεν. Bacch. 469.

3. *Der Tag für die Zeit.* παλαιᾷ σ' ἡμέρᾳ (nach langer Zeit) προσεννέπω. Rhes. 389.

4. *Die Saat für das Jahr.* φίλαν πατρίδα δεκέτεσι σποραῖσιν ἐλθόντ' ἐμάν. El. 1152.

C. Die Proportionstropen.

I. Der Mensch.

1. *Der Kopf.* ἢ δίπορον κορυφὰν (die Festung) Ἴσθμιον. Troad. 1097—1098.

2. *Das Haar.* 1. ὑφικόμων (laubig) πέραν βαίνουσ' ἐλατᾶν. Alc. 585—586. 2. θύρσου ἐκλελοιπότα κισσῷ κομήτην (laubig) αὖθις ἐξανέστεφον. Bacch. 1054—1055.

3. *Das Auge.* 1. εἷς παῖς ὅδ' ἦν μοι λοιπὸς ὀφθαλμὸς (der Trost) βίου. Andr. 406. 2. 'Αρτέμιδος χιονοτρόφον ὄμμα (lieber Ort) Κιθαιρών. Phoen. 802—803. 3. ὅταν δὲ νυκτὸς ὄμμα λυγαίας μόλῃ. Iph. T. 110. 4. ὄμμ' (das Glänzen) αὐγᾶς. 194.

4. *Das Augenlid.* νυκτός τ' ἀφεγγὲς βλέφαρον. Phoen. 543.

5. *Die Thränen.* S. XXIV. 3.

6. *Das Schauen.* S. II. 20.

7. *Das Sehen.* ὁπόσας ἐφορᾷ φέγγος ἀελίου. Hipp. 849—850.

8. *Der Mund.* ὦ στόμα (die Quelle) Δίρκας. Hipp. 556.

9. *Der Hals.* ὄχθον δ' ἐπεμβὰς ἢ 'λάτην ὑψαύχενα (auf die Spitze). Bacch. 1061.

10. *Der Arm.* 1. πελαγίους εἰς ἀγκάλας (die Tiefe). Hel. 1062. 2. πελαγίους εἰς ἀγκάλας (die Tiefe). 1436.

11. *Der Nabel.* τί δ' ὀμφαλὸν (die Mitte von Etwas) γῆς θεσπιῳδὸν ἐστάλης; Med. 668.

12. *Die Jungfrau und der Spiegel.* κακοὺς δὲ θνητῶν ἐξέφην', ὅταν τύχῃ, προθεὶς κάτοπτρον ὥστε παρθένῳ νέᾳ χρόνος. Hipp. 428 bis 429. **Gleichniss.**

13. *Der Schleier.* πέτρινά τε κρήδεμν' (hangender Fels). Troad. 508.

14. *Das Kleid.* ἐπεὶ δὲ σαρκὸς περιβόλαι' ἐκτησάμην. Herc. 1269.

15. *Der Liebestrank.* φίλτρον (Freude) οὐ σμικρὸν φρενῶν. Troad. 52.

16. *Die Jugend.* 1. νῦν δ' ἔθ' ἡβάσκει (neu) κακόν. Alc. 1085. 2. γάνυμαι δὲ δαιτὸς ἥβῃ (die Schmackhaftigkeit). Cycl. 503.

17. *Die Mutter.* 1. πίνει μελαίνης μητρὸς (die Weintraube) εὔζωρον μέθυ. Alc. 757. 2. κώπα, ῥοθίοισι μάτηρ (der Verursacher). Hel. 1452.

18. *Das Leben.* 1. δρῶ δὲ ... Δίου πυρὸς ἔτι ζῶσαν (das Brennen) φλόγα. Bacch. 6—8. 2. ἀεὶ τὸ μὲν ζῇ (existirt), τὸ δὲ μεθίσταται κακόν. Fr. 35.

19. *Das Heranwachsen (und das sich verbreitende Feuer).* ὅταν γὰρ ἡβᾷ (die Gereiztheit) δῆμος εἰς ὀργὴν πεσών, ὅμοιον ὥστε πῦρ κατασβέσαι λάβρον. Or. 696—697. **Gleichniss.**

20. *Die Erziehung.* 1. πλεκτὰν Αἰγύπτου παιδείαν (das Gewebe) ἐξηρτήσασθ' ἐν Τροίας κόλποις. Troad. 128—130. 2. ἀεί τι καινὸν ἡμέρα παιδεύεται (das Zustandebringen). Fr. 939.

21. *Die Amme.* ὦ νὺξ μέλαινα, χρυσέων ἄστρων τροφέ. El. 54.

22. *Das Einschläfern.* 1. θηκτὰ κοιμίσαι (Etwas nicht berühren) ξίφη. Rhes. 669. 2. τὰν Ζεὺς ἀμφιπύρῳ κοιμίζει (das Tödten) φλογμῷ Κρονίδας; Hec. 472—474.

23. *Das Schlafen.* 1. οὔποθ' εὕδει (das Aufhören) λυπρά σου κηρύγματα. Hec. 662. 2. ἐλπίδες δ' οὔπω καθεύδουσ' (hören nicht auf). Phoen. 634. 3. οὔπω κακὸν τόδ' εὕδει (das Aufhören). Suppl. 1147.

24. *Sich strecken.* ὕπνῳ τ' ἄϋπνον βλέφαρον ἐκταθεῖσα (schliessen) δός. Or. 302.

25. *Das Schlafen und das Aufwachen.* εὕδοντ' ἂν ἐξήγειρε τὸν Ἀγαμέμνονος φόνον. El. 41—42.

26. *Das Aufwecken und die Kühnheit.* εἶα δή, φίλον ξύλον, ἔγειρε μοι σεαυτὸ καὶ γίγνου θρασύ. Fr. 694.

27. *Die Schlaflosigkeit.* πῶς Φινεΐδας ἀΰπνους ἀκτὰς ἐπέρασαν. Iph. T. 422.

28. *Der Hunger.* εἶδον . . . λιμόν (Seelenarmuth) τ' ἐν ἀνδρὸς πλουσίου φρονήματι. El. 369—371.

29. *Das Weinen.* S. XXIV. 4.

30. *Das Lachen.* ἔνθεν ἐκγελᾷ (erscheint) ὀστέων ῥαγέντων φόνος. Troad. 1176—1177.

31. *Das Springen.* 1. κατὰ δ' ἐγκέφαλον πηδᾷ (das Toben) σφάκελος. Hipp. 1353. 2. ἔνθα πῦρ πηδᾷ (das Lodern) θεοῦ βακχεῖον. Ion. 1125—1126. 3. ὡς τὸ μέλλον καρδία πήδημ' (das Klopfen) ἔχει. Bacch. 1289.

32. *Das Schreien.* 1. βοᾷ βοᾷ δέλτος ἄλαστα. Hipp. 877. 2. βοᾷ (das Tönen) Σκάμανδρος. Troad. 29. 3. S. XXIV. b. 10.

33. *Das Suchen aus Angst.* S. X XIV. b. 28.

34. *Das Erschrecken.* ἔρωτι θυμὸν ἐκπλαγεῖσ' (zur Liebe entbrennen) Ἰάσονος. Med. 8.

35. *Der erschrockene Mensch.* αἱ τύχαι, ἔμπληκτος ὡς ἄνθρωπος, ἄλλοτ' ἄλλοσε πηδῶσι. Troad. 1204—1206.

36. *Das Keuchen.* ὦ μεγάλα δήποτ' ἐμπνέουσα (der Stolz) ἐν βαρβάροις Τροία. Troad. 1277—1278.

37. *Der Schweiss.* σμύρνης ἱδρῶτα (der Saft). Ion. 1175.

38. *Das Altwerden.* 1. χάριν δ' ἀγήρων (ewig) ἕξομεν. Suppl. 1178. 2. χάριν δὲ γηράσκουσαν (verschwindend) ἐχθαίρω φίλων. Herc. 1223.

39. *Das Greisenalter.* ὦ τὸν ἀγήραντον (ewig dauernd) πόλον αἰθέρος ἥλιε τέμνων. Epigramma.

40. *Das Sagen.* 1. S. XVIII. 4. 2. [ἃ πλευρὰ τἀμὰ προσπίτνοντ' ἐρεῖ τάδε. Herc. 1379.

II. Das Haus.

1. *Das Haus.* S. XXIII. 69.

2. *Das heraussstehende Gesims an der Wand.* τὸ λοίσθιον δὲ θριγκὸς (das Grösste) ἀθλίων κακῶν. Troad. 489.

3. *Die Vorhalle.* χώρας Πελοπίας προνώπιον (der hervorstehende Erdtheil). Hipp. 374.

4. *Die Schwelle.* στενόπορ' Αὐλίδος βάθρα (der Hafen) ἥκουσι τῇσδε. Iph. A. 81—82.

5. *Die Thür.* 1. στόματος ἐν πύλαις (die Oeffnung). Hipp. 882. 2. δέλτου μὲν αἵδε πολύθυροι (vielfach) διαπτυχαὶ ξένοις πάρεισιν. Iph. T. 727—728.

6. *Das Schliessen.* 1. οἵ σε καὶ Ἑρμιόναν ἔριδι στυγερᾷ ξυνέκλῃσαν (hineingerathen lassen). Andr. 122. 2. βρόχοισι κεκλῃμένα (das Zusammenbinden) πέμπομαι κατὰ γαίας. 502—503. 3. συγκεκλῃμένη (das Einwickeln) πέπλοις. Hec. 487. 4. Ἀγ. οὐκ ἐφέξετε στόμα; Πολυμ. ἐγκλῄετ' (den Mund zuhalten)· εἴρηται γάρ. Hec. 1283 bis 1284. 5. ὅρκοις κεκλῄμεθ' (das Zwingen). Hel. 977. 6. ἢ πᾶν ἐν ἄρθροις ξυγκεκλῃμένον (der Zusammenhang) καλῶς. Bacch. 1301.

7. *Das Oeffnen.* ᾗ δ' ἂν διοίξῃς (das Verrichten) σφάγια. Suppl. 1205.

8. *Das Oeffnen und das Schloss.* καθαρὰν ἀνοίξαντα κλῇδα (die Rührung) φρενῶν. Med. 660—661.

9. *Der Wirth.* νεοχμῶν μύθων ταμίας (der Verkünder). Troad. 231.

10. *Der Handhaber der Schlüssel.* S. XVIII. 17.

11. *Das Anzünden.* ἕως συνῆψε δῶμ' ἀνηφαίστῳ πυρί. Or. 621.

12. *Das Zündwerkzeug.* ἔκκαυμα (das Zwingen) τόλμης ἱκανόν ἐστι καὶ θράσους. Fr. 1018.

13. *Der Rauch.* 1. πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς (die Unverständlichkeit). Hipp. 954. 2. S. XXIV. b. 14. 1. 3. S. XXIV. b. 14., 2.

14. *Das Sieden.* 1. δεινόν τι πῆμα Πριαμίδαις ἐπέζεσε (das Entstehen). Hec. 583. 2. θυμῷ ζέοντι (das Wüthen). 1055. 3. δεινή τις ὀργὴ δαιμόνων ἐπέζεσε (das Heranbrechen). Iph. T. 987.

15. *Das zur Wage gehörige Gewicht.* σμικρὸν τὸ σὸν σήκωμα (die Hilfe) προστίθης φίλοις. Heracl. 690.

16. *Das Niedersinken der Wagschale.* 1. δέδορκε μέντοι φῶς ἐπὶ σμικρᾶς ῥοπῆς (das Leben). Hipp. 1163. 2. ἦν δ' ἀγὼν ἰσόρροπος (gleich). Suppl. 706. 3. μέγας γὰρ ἁγών, καὶ βλέπω δύω ῥοπάς (das Schicksal). Hel. 1090.

17. *Die Fackel.* 1. πόσις δαμασθεὶς λαμπάσιν (das Feuer) κεραυνίοις. Suppl. 1011. 2. ἀελίου δ' ἀναβλέπει λαμπάσιν (das Licht) Ion. 1467.

18. *Das Licht der Fackel.* ἀνέσχον σοι φάος (sich flüchten) σωτήριον. Med. 482.

19. *Die Fackel (und das Sehen).* εἴ σ' 'πιοῦσα λαμπὰς (das Sonnenlicht) ὄψεται θεοῦ. Med. 352.

III. Das menschliche Thun und Treiben im Allgemeinen.

1. *Der Helfer.* πολλῶν ἐμοὶ δακρύων ἀρωγὸς (entlockt mir Thränen). Troad. 1130—1131.

2. *Das Stehlen.* νῦν δ' εὐρόοισι στόμασι τἀληθέστατα κλέπτουσιν (das Verheimlichen). Fr. 442.

3. *Das Rauben.* ἄσυλος (die Kränkung) ἦν γάμων. Hel. 61.

4. *Das Schmausen.* φαγέδαιν' ἀεί μου σάρκα θοινᾶται (zehrt) ποδός. Fr. 790.

5. *Das Würfelspiel.* 1. ῥίπτεις κυβεύων (das Glück versuchen) τὸν πρὸς 'Αργείους Ἄρη. Rhes. 446. 2. ἓν μὲν τόδ' ἡμῖν, ὥσπερ ἐν πεσσοῖς, δίδως κρεῖσσον. Suppl. 409 —410. **Gleichniss.**

6. *Der Würfel.* 1. χρὴ δ' ἐπ' ἀξίοις πονεῖν, ψυχὴν προβάλλοντ' ἐν κύβοισι (das Glück) δαίμονος. Rhes. 182—183. 2. αἱ δ' ἄλλαι πόλεις πεσσῶν ὁμοίως διαφοραῖς ἐκτισμέναι ἄλλαι παρ' ἄλλων εἰσὶν εἰσαγώγιμοι. Fr. 362., 8—10. **Gleichniss.**

7. *Das Werfen mit dem Würfel.* ἔτ' αὐτὸν ἄλλα βλήματ' ἐν κύβοις βαλεῖν (die Veränderung des Schicksals) πέποιθ'. Suppl. 330 bis 331.

8. *Das Werfen.* βαλεῖν δάκρυ (das Thränen). Hipp. 1396.

9. *Das Wälzen.* οὐκ ἀπ' οἴκων πάλιν ἀνὰ πόδα σὸν εἱλίξεις (sich entfernen). Or. 170—171.

10. *Sich nähern mit einem Anderen.* στεφάνων δ' οὐ μία χροιὰ περὶ σὸν κρᾶτα τάχ' ἐξομιλήσει (das Umringen). Cycl. 515.

11. *Das Gehen und der Weg.* διπλῆς μερίμνης διπτύχους ἰὼν ὁδούς (das Denken); Or. 633.

12. *Die Leitung des Wassers durch Rinnen.* τοῦτ' αὖ παρωχέτευσας (das Erzählen) εὖ. Bacch. 479.

13. *Die Wasserrinne.* παρεκτρέποντες ὀχετὸν (der Gang der Zeiten) ὥστε μὴ θανεῖν. Suppl. 1111.

14. *Das Zeichengeben mit dem Feuer.* εὖ πυρσεύετε (das Zeichengeben) κραυγὴν ἀγῶνος τοῦδε. El. 693—694.

IV. Die Religion.

1. *Der Wahrsager und der Wahrsagevogel.* πρὸς γάρ τινος οἰωνὸν ὥστε μάντις εἰσορῶ κακοῦ. Hipp. 872—873. Gleichniss.

2. *Der Wahrsagevogel.* οὐκοῦν οὗτος οἰωνὸς (schlechtes Zeichen) μέγας. Or. 789.

3. *Das Orakel.* πατρὸς ἐξ ἀδίκου χρησμοῖς (der Befehl) ἀδίκοις διελυμάνθην. Hipp. 1349—1350.

4. *Der Altar.* S. XXIV. b. 28.

5. *Das Abschlachten des Opferthieres.* κίνδυνον πολιῷ τεμεῖν (das Versuchen) σιδάρῳ. Heracl. 758.

6. *Der geopferte Stier.* ἥπερ καθεῖλε ταῦρον (Aegisthus). El. 1143.

7. *Der Opferkuchen.* ἐκ δ' ὄμορξον ἀθλίου στόματος ἀφρώδη πέλανον ὀμμάτων τ' ἐμῶν. Or. 219—220.

8. *Der Opferkuchen (und das Ausschöpfen des Seewassers aus dem Schiffe).* ἔνθ' αἱματηρὸς πέλανος (das Blut) ἐς γαῖαν Σκύθης ἠντλεῖτο (das Strömen). Rhes. 430—431.

9. *Das Trankopfer.* σπένδομαι (die Versöhnung) δὲ συμφοραῖς. Or. 1680.

10. *Das Auswählen des Besten aus dem Getreide oder aus der Kriegsbeute, um es den Göttern als Opfer darzubringen.* ἐγὼ δὲ νύμφας ἠκροθινιαζόμην (das Wählen). Herc. 476.

11. *Die Bacchantin.* S. XVII. 11.

12. *Die Bacchantinnen ohne Thyrsus, die das junge Wild im Walde abfangen.* ἄθυρσοι δ' οἷά νιν δραμόντε βάκχαι σκύμνον ἐν χεροῖν ξυνήρπασαν. Or. 1492—1494. Gleichniss.

V. Die Mythologie.

Die Muse. L. XIV. 3.

VI. Die Wettkämpfe.

1. *Das Doppelstadium.* 1. πολλοῖς διαύλοις (das Wogen) κυμάτων φορούμενος. Hec. 29. 2. κατθανόντες τ' εἰς αὐγὰς πάλιν ἁλίου δισσοὺς ἂν ἔβαν διαύλους (das zweite Leben) Herc. 660—662. 3. Εὐρυσθέως δίαυλον (der Weg der Rückkehr) μολών. 1102.

2. *Die Schranke des Stadiums.* 1. λάβ', ἕρπε πρὸς βαλβῖδα (zum Ende) λυπηρὰν βίου. Med. 1245. 2. καὶ δὴ τινάσσει κρᾶτα βαλβίδων (die zuvollbringenden Sachen) ἄπο. Herc. 867.

3. *Die den Anfang und das Ende des Stadiums bezeichnende Linie.* ἐπ' ἄκραν ἥκομεν γραμμὴν (das Ende von Etwas) κακῶν. Fr. 169.

4. *Das Urtheil des Kampfrichters.* ὅπως κλύοιμί σου κοινὰς βραβείας (das Urtheil). Phoen. 449—450.

5. *Der Kampfrichter.* 1. ἐγὼ βραβεὺς (der Gebieter) λόγου τοῦδ' εἰμί. Med. 274—275. 2. οὐ δ' ἡμῖν τοῦ φόνου γενοῦ βραβεύς (der Zeuge). Or. 1065. 3. θεοὶ δέ σοι δίκης βραβῆς (der Richter). 1650. 4. οὐχ ἥδε μόχθων τῶν ἐν Ἰλίῳ βραβεύς (die Ursache). 703.

6. *Der Wettstreit.* 1. κἀν τῷδ' ἀγὼν (die fragliche Sache) μέγιστος. Med. 235. 2. ἔτ' εἴσ' ἀγῶνες (der Kampf) τοῖς νεωστὶ νυμφίοις. 366. 3. νῦν ἀγὼν (die That) εὐψυχίας. 402. 4. ἅμιλλαν (der Wortstreit) γὰρ σὺ προύθηκας λόγων. 546. 5. οὐδ' εἰς ἅμιλλαν (der Wunsch) πολύτεκνον σπουδὴν ἔχων. 557. 6. πρὸς ἁμίλλας (das Kopfbrechen) ἦλθον μείζους ἢ χρὴ γενεὰν θῆλυν ἐρευνᾶν. 1082—1084. 7. κακῷ κακὸν γὰρ εἰς ἅμιλλαν ἔρχεται (ein Schlag folgt dem anderen). Troad. 617. 8. τίνες πολιτῶν δ' ἐξαμιλλῶνταί (das Vertreiben) σε γῆς; Or. 431. 9. καὶ μὴν γέροντι ἐξαμιλλᾶται (das Trachten) ποδί. 456. 10. δυοῖν δ' ἅμιλλαν (das sorgliche Denken auf Etwas) ξυντιθεὶς ἀφικόμην. El. 95.

7. *Der Fackelträger.* λαμπαδοῦχος (leuchtend) ἁμέρα. Iph. A. 1506.

8. *Das Wettlaufen, der Sieg, die den Anfang und das Ende des Stadiums bezeichnende Linie und die Wendung am Stadium.* ὧδε τις κακοῦργος ὢν μή μοι, τὸ πρῶτον βῆμ' ἐὰν δράμῃ (das Trachten) καλῶς νικᾶν (die Erreichung des Zieles) δοκείτω τὴν δίκην, πρὶν ἂν πέλας γραμμῆς (das Ziel) ἵκηται καὶ τέλος κάμψῃ (das Nähern) βίου. El. 953—956.

9. *Das Urtheil des Kampfrichters.* 1. ἐν σοὶ βραβεύειν, ὦ νεᾶνι, τοὺς λόγους. Hel. 996. 2. σὲ χρὴ βραβεύειν (das Veranstalten) πάντα. 1073.

10. *Das Bekränzen.* τὸν Ἀχίλλειον τύμβον στεφανοῦν (das Beehren) αἵματι χλωρῷ. Hec. 128—129.

11. *Der Kranz.* τὸν καλλίπαιδα στέφανον (die drei Kinder). Herc. 839.

12. *Das Singen des den Sieger verherrlichenden Gesanges.* οὔτοι ῥᾳδίως γε συμβαλὼν ἔχθραν τις αὐτῇ καλλίνικον ᾄσεται (der Sieg). Med. 44—45.

VII. Der Tanz.

Der Takt. 1. οὐχ ἕνα ῥυθμὸν κακῶν (die Art und Weise einer Sache) ἐχούσας. Suppl. 94—95. 2. ποίῳ τρόπῳ δὲ καὶ τίνι ῥυθμῷ (die Art und Weise) φόνου κτείνει Θυέστου παῖδα. El. 772 bis 773.

VIII. Der Gesang.

1. *Der Sänger und das Singen.* τόν θ' ὑμνοποιὸν αὐτὸς ἂν τίκτῃ μέλη χαίροντα τίκτειν (ein Jeder liebt das Seinige, wenn es auch schlecht ist). Suppl. 180—181. **Allegorie.**

2. *Der Gesangsmeister.* S. XIV. 3.

IX. Die Musik.

1. *Das Zusammenklingen.* προσῳδὸς (die Uebereinstimmung) ἡ τύχη τὼμῷ πάθει. Ion. 359.

2. *Der aus der von schwachem Rohr verfertigten Syrinx kommende Ton.* σύριγγος ὅπως πνοὰ λεπτοῦ δόνακος, ὦ φίλα, φώνει μοι. Or. 145—146. **Gleichniss.**

X. Die Architektur.

1. *Das Bauen.* 1. νεοδμῆτες (neu) γάμοι. Med. 1366. 2. καὶ πᾶν ἐπ' ἐμοὶ τεκταινέσθω (das Thun). Fr. 910, 2.

2. *Der Architekt.* τοῖσιν ἀρχιτέκτοσι (der Führer) πείθεσθ'. Cycl. 477—478.

3. *Das Fundament.* κρείσσονας γὰρ Ἰλίου πόνους ἀφῖγμαι κἀπὶ κινδύνου βάθρα (der Anfang). Cycl. 351—352.

4. *Die Richtschnur.* παρ' οἵαν ἤλθομεν στάθμην (der Zustand) βίου. Ion. 1514.

5. *Die Richtschnur und das Messen.* γνώμης πονηροῖς κανόσιν (das Princip) ἀναμετρούμενος (das Urtheilen) τὸ σῶφρον. El. 52—53.

6. *Die Fuge und das Holz.* ἁρμὸς πονηρὸς ὥσπερ ἐν ξύλῳ παγείς, λόγῳ πολίτης ἐστί, τοῖς δ' ἔργοισιν οὔ. Fr. 362, 12—13. **Gleichniss.**

7. *Das Aufbauen des Hauses bis zur Zinne.* παιδοκτονήσας δῶμα θριγκῶσαι (das Ueberhäufen) κακοῖς. Herc. 1280.

XI. Die Malerei.

Der Maler. ὡς γραφεύς τ' ἀποσταθεὶς ἰδοῦ με. Hec. 807—808. **Gleichniss.**

XII. Die Arzneikunde.

1. *Die Krankheit.* 1. φίλων νοσούντων (das Uebel) ὕστερος βοηδρομεῖς. Rhes. 412. 2. ἡ μεγίστη τῶν ἀνθρώποις νόσων (die Sünde) πασῶν, ἀναίδει'. Med. 471—472. 3. κἀντεῦθεν δόμοι νοσοῦσιν (unglücklich) ἀνδρῶν. Andr. 949—950. 4. ἀλλ' ὅμως χρεὼν κοσμεῖν γυναῖκας τὰς γυναικείας νόσους (der Fehler). 955—956. 5. κοινὰς γὰρ ὁ θεὸς τὰς τύχας ἡγούμενος τοῖς τοῦ νοσοῦντος πήμασιν διώλεσε τὸν οὐ νοσοῦντα (der Unglückliche) κοὐδὲν ἀδικηκότα. Suppl. 226—228. 6. νοσῶδες τοῦτο τοῖς ἀμείνοσιν. 423. 7. δύω νόσω (das Uebel) κεκτημένος. Ion. 591. 8. ἀπαιδίᾳ νοσεῖν (das Verkümmern). 620. 9. ἀλλ' ἦ τι θεσφάτοισι δεσποτῶν νοσῶ (unglücklich sein); 755. 10. σὺν γάρ σοι νοσῶ (unglücklich sein). 808. 11. ἃ παρθένοις ἐγγίγνεται νοσήματ' (das moralische Vergehen) ἐς κρυπτοὺς γάμους. 1523—1524. 12. ἔχει νόσον (das Uebel) πενία. El. 375—376. 13. οὔ που νοσοῦντας (unglücklich) θεῖος ὕβρισεν δόμους; Iph. T. 930. 14. νοσοῦντα (unglücklich) τ' οἶκον. 992.

2. *Der Arzt.* μεγάλη δὲ θνητοῖς μοῖρα συμφορᾶς κακῆς ἰατρὸν (der Retter) εὑρεῖν. El. 69—70.

3. *Die Arznei.* σωτηρίας δὲ τοῦτ' ἔχει τί νῷν ἄκος (die Zuflucht). Hel. 1055.

4. *Das Verfertigen der Arznei.* εἴ τί σοι δυναίμαν ἄκος τῶν δυσλύτων πόνων τεμεῖν. (das Helfen). Andr. 120—121.

5. *Die Krankheit und die Arznei.* ὁ δ' ἄδικος λόγος νοσῶν (schwächer) ἐν αὑτῷ φαρμάκων (die List) δεῖται σοφῶν. Phoen. 471 bis 472.

6. *Die Krankheit, der Arzt, das ärztliche Behandeln und die Arznei.* πρὸς τὴν νόσον τοι καὶ τὸν ἰατρὸν χρεὼν ἰδόντ' ἀκεῖσθαι, μὴ 'πιτὰξ τὰ φάρμακα διδόντ', ἐὰν μὴ ταῦτα τῇ νόσῳ πρέπῃ (der einem Anderen helfen will, beobachte gut dessen Uebel, und thue darnach). Fr. 294, 1—3. **Allegorie.**

7. *Das Heilen.* 1. καίτοι τάδε μὲν κέρδος ἀκεῖσθαι (das Trösten) μολπαῖσι βροτούς. Med. 199—200. 2. ἀδικίαν τ' ἰώμενος (das Rächen). Or. 650. 3. πόλεως ἅλωσιν ἐξιώμενος (das Vereiteln). El. 1024.

8. *Das Rasen, die Arznei, das Heilen und die Krankheit.* μαίνει (die unrichtige Meinung) γὰρ ὡς ἄλγιστα, κοὔτε φαρμάκοις ἄκη λάβοις (das Enttäuschen) ἂν οὔτ' ἄνευ τούτων νοσεῖς (falscher Ansicht sein). Bacch. 326—327.

XIII. Der Krieg.

1. *Der Krieg.* 1. ἀπολέμους (friedlich) δ' εὐνὰς σεβίζουσ'. Med. 640. 2. Κύπρις . . . τίκτει πόλεμον (die Verwirrung). Fr. 341.

2. *Der Verbündete.* 1. κακοὺς μὲν ἀνακαλῶ τοὺς ξυμμάχους (der Helfer). Troad. 469. 2. ἔστ' ἔνδον αὐτῷ ξύμμαχος (der Helfer) θεοῖς ἴση. Hel. 819.

3. *Die Führung des Heeres.* δυοῖν γερόντοιν δὲ στρατηγεῖται (das Führen) φυγή. Heracl. 39.

4. *Das Heer.* S. XXIII. 33.

5. *Das Aufladen des Gepäcks.* ἔστιν τί μοι κατ' Ἄργος εὐμενὲς φίλων, ἢ πάντ' ἀνεσκευάσμεθ' (das Verlieren). El. 601—602.

6. *Das Aufbrechen des Heeres* 1. διπλοῦν γὰρ αὐτῇ πῆμ' ἐπεστρατεύετο (das Niederschmettern). Med. 1185. 2. ἑνὸς δ' ἐπ' ἀνδρὸς δώματα στρατεύομεν (das Auftreten gegen Jemanden). Herc. 825.

7. *Das Schärfen.* ὀργῇ ξυντεθηγμένος. Hipp. 689.

8. *Das Bewaffnen.* ἀλλ' εἶ ὁπλίζου (sich vorbereiten) καρδία. Med. 1242.

9. *Das Stehen in Schlachtordnung.* Βακχίῳ κώμοις ξυνασπίζοντες (ein Gefährte sein). Cycl. 38—39.

10. *Der helfende Genosse im Kampfe.* ἀδελφή θ' ἡ παρασπίζουσ' (der dabei steht) ὁμοῦ. Phoen. 1435.

11. *Das Geschoss.* κίσσινον βέλος (der Stock). Bacch. 25.

12. *Das Spannen des Bogens.* τόξον ἐντείνοντες (das Uebertreiben) ὡς καιροῦ πέρα. Suppl. 745.

13. *Der Pfeil.* τόξα (der Strahl) θ' ἡλίου τάδε. Herc. 1090.

14. *Das Schiessen mit dem Pfeile.* 1. καί σου τὸ σῶφρον ἐξετόξευσεν (das Uebersteigen) φρενός. Andr. 365. 2. ἔρως ἐτόξευσ' (das Entbrennen) αὐτὸν ἐνθέου κόρης. Troad. 255. 3. ἐγὼ δὲ τοξεύσασα (das Trachten) τῆς εὐδοξίας. 638. 4. καὶ ταῦτα μὲν δὴ νοῦς ἐτόξευσεν μάτην. Hec. 603. 5. μεθῆκα τόξα (ich will nicht mehr daran denken). Ion. 256. 6. τοῦδε τοξεύω τέκνον. 1411. 7. μάτην ἄρ' εἰς γυναῖκας ἐξ ἀνδρῶν ψόγος ψάλλει, κενὸν τόξευμα (das Schimpfen). Fr. 501. 8. πυκνοῖς δ' ἔβαλλον Βακχίου τοξεύμασι (der Wurf) κάρα γέροντος. 566. 9. ἡ γὰρ τυραννὶς πάντοθεν τοξεύεται (nach Etwas trachten) δεινοῖς ἔρωσιν. 846.

15. *Das Werfen mit der Lanze.* 1. ἀλλὰ γὰρ τί τοὺς Ὀδυσσέως ἐξακοντίζω (das Ausreden) πόνους; Troad. 444. 2. εἴπερ γὰρ εἴσω

γῆς ἀκοντίζουσ' (das Eindringen) ἀραί. Or. 1241. 3. καὶ ταῦτα μὲν δὴ πρὸς τά σ' ἐξηκόντισα (in's Gesicht sagen). Suppl. 456. 4. κύκλος δὲ πανσέληνος ἠκόντιζ' (das Trachten) ἄνω. Ion. 1155. 5. λευκὸν κῶλον ἐξηκόντισαν (das Forteilen). Bacch. 665. 6. ὄξοισί τ' ἐλατίνοισιν ἠκοντίζετο. 1098. 7. ὅσας γενείου χεῖρας ἐξηκόντισα. Iph. T. 362. 8. ἐς πλευρὰ καὶ πρὸς ἧπαρ ἠκοντίζετο (das Schlagen.) 1370.

16. *Das Werfen mit der Lanze (und der günstige Wind).* αἵματος δ' ἀπορροαὶ εἰς οἶδμ' ἐσηκόντιζον (das Rinnen) οὔριοι (günstig) ξένῳ. Hel. 1587—1588.

17. *Das Verwunden.* 1. ἔμνησας δ' μου φρένας ἥλκωσεν (das Beleidigen). Alc. 878. 2. ἥλκωσας (unglücklich machen) οἴκους. Suppl. 223.

18. *Das Bollwerk.* 1. S. XXIV. d. 4. 2. παῖς μὲν ἄρσην πατέρ' ἔχει πύργον (der Schutz) μέγαν. Alc. 311. 3. ἢν μέν τις ἡμῖν πύργος (die Zuflucht) ἀσφαλὴς φανῇ. Med. 389. 4. ἐπειδὴ καὶ λίαν πυργοῖς (das Prahlen) χάριν. 526.

19. *Die Belagerung.* 1. ὡς ἄσχολός γε συγγόνου προσεδρίᾳ (die Pflege). Or. 93. 2. ὁρῶ ... τούσδε πυργηρουμένους (bewaffnet) 1573—1574.

20. *Die Besteigung der langen Sturmleiter.* ὃς πράσσων καλῶς εἰς ἄκρα βῆναι κλιμάκων ἐνήλατα (der Ehrgeiz) ζητῶν ἀπώλεσ' ὄλβον. Suppl. 728—730.

21. *Das Zerstören.* 1. κουρᾷ πενθήρει κρᾶτ' ἐκπορθηθεῖσ' (die Verunstaltung) οἰκτρῶς. Troad. 141—142. 2. πέρσας (das Tödten) δείματα θηρῶν. Herc. 700. 3. δμωαὶ στατίζουσ', ἃς ἔπερσ' ἐμὸς πατήρ. El. 316. 4. βουφόρβια πίπτοντα καὶ πορθούμεν'. Iph. T. 301—302. 5. φίλους τε πορθεῖν (zu Grunde richten) καὶ κατακτανεῖν χρεών. Fr. 608.

22. *Der Gefangene.* αἰχμάλωτόν (der Vertriebene) τοί μ' ἀπῴκισας δόμων. El. 1008.

XIV. Das staatliche Leben.

1. *Die Stadt.* ὅταν ᾖ δυσάλιον ἐν πελάγει καὶ σαλεύῃ πόλις. Rhes. 246—248.

2. *Der König.* μοναμπύκων ἄναξ (der Führer). Suppl. 680.

3. *Der Tyrann, die aufrührerischen Bürger (der Gesangsmeister, die Muse, der Wind, der Schiffer und das Steuerruder).* οὐδ' ἐνὶ πόλεσί γε δίπτυχοι τυραννίδες μιᾶς ἀμείνονες φέρειν, ἄχθος τ'

ἐπ᾽ ἄχθεσι καὶ στάσις πολίταις. τόνων θ᾽ ὕμνου ξυνεργάταιν δυοῖν ἔριν Μοῦσαι φιλοῦσι κραίνειν. πνοαὶ δ᾽ ὅταν φέρωσι ναυτίλους θοαί, κατὰ πηδαλίων διδύμα πραπίδων γνώμα σοφῶν τε πλῆθος ἀθρόον ἀσθενέστερον φαυλοτέρας φρενὸς αὐτοκρατοῦς ἑνός (**zwei Frauen machen den Mann unglücklich, es ist besser nur eine, wenn sie auch weniger ausgezeichnet ist**). Andr. 471—483. **Allegorie.**

4. *Der Sklave und die Stadt.* S. XXIV. b. 28.

5. *Die Prägung des Silbergeldes.* τί μ᾽ ἐσδέδορκεν, ὥσπερ ἀργύρου σκοπῶν λαμπρὸν χαρακτῆρ᾽. El. 558—559. **Gleichniss.**

6. *Der mit Spende verbundene Friedensschluss.* 1. σπονδαὶ (der Friede) γὰρ ἡμῖν, καὶ μεθέστηκεν χόλος. Med. 898. 2. ἦν πολὺς λόγος σὲ καὶ πόσιν σὸν νεῖκος ἐσπεῖσθαι (die Aussöhnung) τὸ πρίν. 1139—1140.

7. *Das Wählen mit dem Loose.* ὅς γ᾽ ὀμφὰν κληροῖς (das Wählen) πρὸς χρυσέους θάκους. Ion. 908—910.

8. *Der Genosse des Richters.* τᾷ σοφίᾳ παρέδρους (der Genosse) πέμπειν ἔρωτας. Med. 842.

9. *Der Vorstand der Prytanen.* ὠμόφρων τ᾽ ἐπιστάτης (Herr) Κύκλωψ. Troad. 436—437.

10. *Das Unterschreiben der Anklageschrift durch den Kläger.* εἴπ᾽ εἴ τι κακὸν ὑπογράφει (das Anklagen) τὠμῷ βίῳ. Herc. 1120.

XV. Die Jagd.

1. *Das Jagen.* 1. καί μ᾽ ἔγχος αὐγάζοντα καὶ θηρώμενον (das Suchen) παίει. Rhes. 793—794. 2. ἓν δ᾽ οὐκ ἐπίστασθ᾽ οὐδ᾽ ἐθηράσασθέ (das Trachten nach Etwas) πω. Hipp. 919. 3. θηρεύουσι (das Betrügen) γὰρ σεμνοῖς λόγοισιν αἰσχρὰ μηχανώμενοι. 956—957. 4. τί μοι ξίφος ἐκ χερὸς ἠγρεύσω (das Entreissen). Andr. 841. 5. θηρῶντες (das Suchen) Ἑλένην μυρίους ἀπώλεσαν. Troad. 369. 6. πάρεδρος . . . σκύλοις . . . δοριθηράτοις. 573—574. 7. ἢ γάμον Ἀθάνα θεῶν τινος θηρωμένη (das Suchen). 979. 8. μαστοῖς τὸν ἔλεον θηρώμεναι (das Erwirken). Or. 568. 9. θηρῶν (das Suchen) ὃ πάντες κοὐκ ἐγὼ ζητῶ μόνος. 679. 10. σὸν δέμας θηρώμενος (das Suchen). Phoen. 699. 11. τί χρῆμα θηρῶν (das Suchen) καὶ τίνος χρείαν ἔχων; Suppl. 115. 12. κυναγετεῖ (das Angreifen) τέκνων διωγμόν. Herc. 898. 13. θηρώμεθ᾽ (das Verfolgen). Ion. 1111. 14. τίς ἡμᾶς ἐκκυνηγετεῖ (das Verfolgen) πότμος. 1422. 15. τὰς ἐμὰς ἀναρπαγὰς θηρᾷ. (das

Rächen). Hel. 50—51. 16. θηρᾷ (das Verfolgen) γαμεῖν με. 63. 17. θήραμα βαρβάρον πλάτας. 192. 18. τίνι πότμῳ ξυνεζύγην (das Hineingerathen). 255. 19. πάντες φίλοι μοι πλὴν ὁ θηρεύων (der Etwas will) γάμους. 314. 20. ὅς με θηρᾶται (das Verfolgen) λαβεῖν. 545. 21. λιμῷ δὲ θηρᾷ (das Verfolgen) τύμβον ἱκετεύοντε νώ. 981. 22. κλοπαῖς θηρώμενον (das Rauben) Ἑλένην. 1175—1176. 23. τί χρῆμα θηρῶσ᾽ (das Wünschen) ἱκέτις ὠρέχθης ἐμοῦ; 1238. 24. ὅσαι δ᾽ ἄπεισιν, ἐξ ὄρους θηράσομαι (das Abfangen). Bacch. 228. 25. τὴν Ἀφροδίτην καλλονῇ θηρώμενος (das Suchen). 459. 26. θέλετε θηρασώμεθα (das Abfangen) Πενθέως Ἀγαύην. 719—720. 27. θηρώμεθ᾽ (das Abfangen) ἀνδρῶν τῶνδ᾽ ὕπ᾽. 732. 28. κακοῖς θηρᾶν (erwerben) κακά. 839. 29. θηρῶσιν (das Strafen) τὸν ἄσεπτον. 890. 30. τὸ σοφὸν οὐ φθόνῳ χαίρω θηρεύουσα (das Trachten). 1006. 31. θηρᾶν (das Abfangen) τε τῇ θεῷ σφάγια τἀπιχώρια. Iph. T. 280. 32. οὐ καθαρά μοι τὰ θύματ᾽ ἠγρεύσασθ᾽ (das Fangen). 1163. 33. τί προσδοκῶσαι κέρδος ἢ θηρώμεναι (das Trachten); 1311. 34. ἐκφρόντισον διωγμὸν ὅστις τοὺς ξένους θηράσεται (das Abfangen). 1324. 35. ἄνδρας δυσσεβεῖς θηράσετε (das Abfangen) 1426. 36. μέγα τι θηρεύειν (das Trachten) ἀρετάν. Iph. A. 567. 37. θηρῶσι (das Wünschen) λέκτρον τοὐμόν. 960. 38. θήραμα (das Werkzeug des Hinlockens) παιδός. 963. 39. τοῖσιν πένησιν χρώμενοι θηρώμεθα (das Erreichen). Fr. 21. 7. 40. μολπαῖσι δ᾽ ἡσθεὶς τοῦτ᾽ ἀεὶ θηρεύεται (das Nachgehen nach Etwas). 187. 41. τὰς τύχας ἐκ τῶν πόνων θηρᾶν (das Suchen). 235. 42. κτᾶσθε πλοῦτον πάντοθεν θηρώμενοι (das Verfolgen). 423. 43. οἱ γὰρ Κύπριν φεύγοντες ἀνθρώπων ἄγαν νοσοῦσ᾽ ὁμοίως τοῖς ἄγαν θηρωμένοις (der Verfolger). 431. 44. τολμήμασιν δὲ καὶ χερῶν ὑπερβολαῖς ἁλίσκεται τε πάντα καὶ θηρεύεται (das Gewinnen). 437. 45. τρυφῇ δέ τοι ἄλλων ἐδεστῶν μηχανὰς θηρεύομεν (das Suchen). 844, 4—5. 46. γῆν δέλεαρ ἔχοντες τήνδε συνθηρεύομεν (das Erwerben). 971, 4—5. 47. τὸ διαβιῶναι μόνον ἀεὶ θηρωμένη (das Trachten nach Etwas). 1039, 9. 48. οὐ δόξαν κενὴν θηρώμενοι (das Suchen). Epist. Α', 2—3.

2. *Das Jagen, das Jagdnetz und die Heerde des Wildes.* ἴθ᾽, ὦ βάκχε, θηραγρευτᾷ (der Späher) βακχᾶν γελῶντι προσώπῳ περίβαλε βρόχον θανάσιμον (der Tod) ἐπ᾽ ἀγέλαν (der Haufe) πεσόντι τὰν μαινάδων. Bacch. 1020—1024.

3. *Das Jagen (und das Fliegen).* μέλπω πρὸς τὰν Ἀφροδίταν, ἂν θηρεύων (das Trachten) πετόμαν (das Laufen) βάκχαις σὺν λευκόποσιν. Cycl. 70—72.

4. *Der Jäger.* 1. κυναγὸς ὡσεί, παῖς σὸς ἐξαθροίζεται. Phoen. 1169. Gleichniss. 2. βοᾷ κυναγὸς ὥς. Iph. T. 284. Gleichniss.

5. *Der Jäger und der Hund.* εἰ δὲ δή ... ἀναγκαίως ἔχει τάχος ἐπιρροίβδην θ' ὁμαρτεῖν ὡς κυνηγέτῃ κύνας, εἶμί γ'. Herc. 859 bis 861. Gleichniss.

6. *Das Jagdnetz.* 1. τοῖον εἰς ἕρκος (die List) πεσεῖται. Med. 986. 2. ἐγγὺς ἤδη γ' ἐσμὲν ἀρκύων ξίφους. 1278. 3. μὲ δικτύων (die List) ἔσω λαβόντες. Phoen. 263—264. 4. βρόχοισι δ' ἀρκύων (die List) δεδήσεται ξιφηφόροισι. Herc. 729—730. 5. καλῶς ἄρ' ἄρκυν (die List) ἐς μέσην πορεύεται. El. 965. 6. ἐν ἄρκυσιν (die Gefangenschaft) γὰρ ὤν. Bacch. 451. 7. ποῖ μ' αὖ τήνδ' ἐς ἄρκυν (die Gefahr) ἤγαγες. Iph. T. 77. 8. δεινὸν τόδ' εἶπας, ἀρκύων (die Gefangenschaft) μολεῖν ἔσω. Cycl. 196.

7. *Das Geflecht des Netzes, das gefangene Wild und das Fangen.* στείχει γὰρ ἐσπεσοῦσα δικτύων βρόχους (die List) καλὸν τὸ θήραμ', ἣν ἁλῷ, γενήσεται. Or. 1315—1316.

8. *Das Verfolgen auf der Spur.* 1. ἐξιχνεύσατε (das Aufsuchen) τὸν θηλύμορφον ξένον. Bacch. 352—353. 2. ἀλλ' ἐξιχνεύσουσίν (das Auffinden) σε. 817.

9. *Das Wild, der Hund und der Jäger.* ἐκ δὲ πηδήσας ἐγὼ θὴρ ὣς διώκω τὰς μιαιφόνους κύνας, ἅπαντ' ἐρευνῶν τοῖχον, ὡς κυνηγέτης, βάλλων ἀράσσων. Hec. 1172—1175. Gleichniss.

10. *Das Reh.* ὡς νεβρὸς οὐράνιον πήδημα κουφίζουσα. El. 860 bis 861. Gleichniss.

11. *Das Reh, das Jagen, das Netz und der die Hunde anteifernde Jäger.* ἆρ' ἐν παννυχίοις χοροῖς θήσω ποτὲ λευκὸν πόδ' ἀναβακχεύουσα δέραν αἰθέρ' ἐς δροσερὸν ῥίπτουσ', ὡς νεβρὸς χλοεραῖς ἐμπαίζουσα λείμακος ἁδοναῖς, ἡνίκ' ἂν φοβερὰν φύγῃ θήραν ἔξω φυλακᾶς εὐπλέκτων ὑπὲρ ἀρκύων, θωΰσσων δὲ κυναγέτας ξυντείνῃ δρόμημα κυνῶν. Bacch. 862—872. Gleichniss.

12. *Die Beute.* 1. λόγχης αἰχμῇ δοριθήρατος (das Abfangen) πρὸς Ἀχαιῶν. Hec. 104—105. 2. τὰς αἰχμαλώτους εἶπας, Ἑλλήνων ἄγραν. (der Gefangene). 881. 3. ὦ κατὰ στέγας φίλοι ξιφήρεις, οὐχὶ ξυλλήψεσθ' ἄγραν; Or. 1345—1346. 4. χωρεῖ δὲ θήρᾳ δυσπότμῳ

γαυρουμένη. Bacch. 1144. 5. σπάνιον δὲ θήρευμ' (die Gabe) ἀνδρὶ τοιαύτην λαβεῖν δάμαρτα. Iph. A. 1162—1163. 6. αἰρόμενος ἄγρευμ' (der Besitz einer Sache) ἀνθέων. Fr. 754.

13. *Das Abfangen des Wildes mit dem Netze (und der Drache).* κἀδόκει τοῖς μὲν οὔ, τοῖς δ' ἐς ἀρκυστάταν μηχανὰν ἐμπλέκειν (das Betrügen) παῖδα τὰν Τυνδαρίδ' ὁ πατροφόντας δράκων (der schreckliche Mensch). Or. 1419—1424.

14. *Das gefangene Wild.* ἦν δ' οὖν ἁμάρτω τῆσδ' ἄγρας. Alc. 850.

15. *Das gefangene Wild und das Jagen.* πάρεσμεν τήνδ' ἄγραν ἠγρευκότες . . . ὁ θὴς (Bacchus) δ' ὅδ' ἡμῖν πρᾶος. Bacch. 434—436.

16. *Das erlegte Wild.* Εὐμενίσιν θήραμα (der Verfolgte) φόνῳ. Or. 836.

17. *Das Schmausen, der Jäger und die Beute.* ἥκει γὰρ ἐς δαῖτ' (das Ende einer Sache) οὐ παρὼν κυνηγέταις (der Krieger) αἱροῦσι λείαν (der niedergeworfene Feind). Rhes. 325—326.

XVI. Der Fischfang.

Das Fischernetz. 1. ἴσως γὰρ ἐς βόλον τις ἔρχεται (kommt in unsere Hände). Rhes. 730. 2. ἢν ἐκσπάσωμαί γ' ὃν μετέρχομαι βόλον (der Feind). El. 582. 3. ἀνὴρ ἐς βόλον (die List) καθίσταται. Bacch. 847. 4. ἀμφίβληστρα (der Kreis) γὰρ τοίχων ὁρᾷς ὑψηλά. Iph. T. 96—97.

XVII. Die Pferdezucht und das Pferderennen.

1. *Das Fohlen.* 1. μήτε δώμασιν λαβεῖν κακῆς γυναικὸς πῶλον (das Kind). Andr. 620—621. 2. πῶλον (das Mädchen) ἀφέλξων σῶν ἀπὸ μαστῶν. Hec. 144. 3. οὗτος δὲ πῶλος (der Jüngling), τῇδ' ἀνειμένος πόλει. Phoen. 947. 4. οὐχ ὡς δρομαία πῶλος ἢ βάκχη θεοῦ τάφῳ ξυνάψω κῶλον; Hel. 543—544. **Gleichniss.** 5. ἁδομένα δ' ἄρα πῶλος ὅπως ἅμα ματέρι φορβάδι κῶλον ἄγει ταχύπουν. Bacch. 162—164. **Gleichniss.**

2. *Das Fohlen (und der Wind).* ὁ Στρυμόνιος πῶλος (der Knabe) ἀοιδοῦ Μούσης ἥκων καταπνεῖ (die Hilfe) σε. Rhes. 387—388.

3. *Das Reiten.* 1. Ζεφύρου πνοαῖς ἱππεύσαντος (das Blasen). Phoen. 211—212. 2. ἵν' ὠκυθόαι νύμφαι ἱππεύουσι (das Eilen) δι' ὄρφνας. Suppl. 993—994. 3. κἀνθένδε πρὸς γέροντος ἱππεύει (das Eilen) φόνον. Herc. 1001.

4. *Das Zubodenwerfen des Reiters.* μεθίει διὰ χερῶν βλάστημ' ἄνω ἀτρέμα, φυλάσσων μἀναχαιτίσειέ νιν. Bacch. 1071—1072.

5. *Das die Mähne straubig machende, sich bäumende und den Reiter zu Boden werfende Pferd.* ἕως ἔσφηλε κἀνεχαίτισεν (das Umstürzen) ἁψῖδα πέτρῳ προσβαλὼν ὀχήματος. Hipp. 1232—1233.

6. *Das nicht eingespannte Fohlen.* τὰν μὲν Οἰχαλίᾳ πῶλον ἄζυγα λέκτρων (die Jungfrau). Hipp. 545—546.

7. *Das in das Joch kaum vorher eingespannte Fohlen.* τῷ τε νεόζυγι σῷ πώλῳ, τὸν ἐν αἰθέρι κρύπτεις σῶν γάμων γένναν. Fr. 781, 20—22.

8. *Das in das Joch kaum vorher eingespannte Fohlen und der Zügel.* εἰκὸς σφαδᾴζειν ἦν ἂν ὡς νεόζυγα πῶλον χαλινὸν ἀρτίως δεδεγμένον. Fr. 818. **Gleichniss.**

9. *Das Fohlen und das Joch.* 1. δειμαίνων ἄπο πηδᾷ δρομαῖος; πῶλος ὣς ἀπὸ ζυγοῦ. Or. 44—45. **Gleichniss.** 2. αἱ δ' ἐκλιποῦσαι ποικίλ' ὡς πῶλοι ζυγὰ βακχεῖον ἀντέκλαζον ἀλλήλαις μέλος. Bacch. 1056—1057. **Gleichniss.**

10. *Das seines Paares beraubte Fohlen und das Joch.* ἀλλ' οὐδὲ πῶλος ἥτις ἂν διαζυγῇ τῆς ξυντραφείσης ῥᾳδίως ἕλξει ζυγόν (schwer duldet der Mensch das Uebel, wenn er der Seinigen beraubt ist). Troad. 664—665. **Allegorie.**

11. *Das Fohlen (und die Bacchantin).* οὐχ ὡς δρομαία πῶλος ἢ βάκχη θεοῦ τάφῳ ξυνάψω κῶλον; Hel. 543—544. **Gleichniss.**

12. *Das Anjochen (und das Rudern).* οἴκων ζεύξασ' (das Forttragen) ἄπ' εἰρεσίᾳ (die Eile) δρομάδα. Hipp. 547—548.

13. *Das Anjochen und das Fohlen.* θεᾷ δώσων χάριν ἄζυγος (ohne Gatten) ἀμβροτοπώλου (die Jungfrau) Troad. 534—535.

14. *Das Einspannen zweier Pferde.* ξυνωρίζου (das Anfügen) χέρα. Bacch. 198.

15. *Das Zweigespann.* 1. πρὶν μὲν τέκνων σῶν εἰσιδεῖν ξυνωρίδα. Med. 1145. 2. ξυνωρίδας (doppelt) λόχων τάσσων. Phoen. 448—449. 3. ζῇ σοι ξυνωρὶς (zwei) ἐς τόδ' ἡμέρας τέκνων. 1085. 4. ἀλλ' εὔτεκνος ξυνωρίς (die zwei Knaben). 1618. 5. ἐγὼ μὲν οὖν καὶ Κάδμος . . . πολιὰ ξυνωρίς. Bacch. 322—324.

16. *Das Zweigespann (der Flügel) und das Anjochen.* ὁ δ' ἐν δόμοισι πρέσβυς ὀμματοστερὴς ἀπήνας (der Wagen metonymisch: Zweigespann, dies metaphorisch: das Brüderpaar) ὁμοπτέρου (ver-

wandt) τᾶς ἀποζυγείσας (sich entzweien) δόμων πόθον ἀμφιδάκρυτον ἀεὶ κατέχων. Phoen. 326—330.

17. *Das Seilpferd.* 1. ἰθύνων νοσερὸν κῶλον ποδὶ κηδοσύνῳ παράσειρος (der Helfer). Or. 1015—1017. 2. ἀλλ' ἐσορῶ ... ἄλοχόν τε φίλην ὑποσειραίους (was daneben ist) ποσὶν ἕλκουσαν τέκνα. Herc. 441—446.

18. *Der Wagen.* ὡς πᾶσ' ἀπήνη πούς τε πρεσβύτου φιλεῖ χειρὸς θυραίας ἀναμένειν κουφίσματα. Phoen. 847—848. **Gleichniss.**

19. *Der Zügel.* 1. ἀχαλίνων (unbändig) στομάτων ... τὸ τέλος δυστυχία. Bacch. 385—387. 2. ὥσθ' αἱματηρὰ στόμι' (die Verfolgung) ἐπεμβαλεῖν ἐμοί. Iph. T. 935. 3. οὗ ναῦς χαλινοῖς (das Seil) λινοδέτοις ὁρμεῖ σέθεν. 1043. 4. οὐ γάρ ποτ' ἄνδρα τὸν σοφὸν γυναικὶ χρὴ δοῦναι χαλινούς (das Bändigen). Fr. 466. 5. ἀχάλιν' (unbändig) ἔχουσι στόματα. 495, 4.

20. *Das Lenkseil.* οὐδὲ γὰρ καλὸν δυοῖν γυναικοῖν ἄνδρ' ἓν' ἡνίας ἔχειν (Etwas besitzen). Andr. 177—178.

21. *Das Sitzen am Wagen.* μανίας ἔποχον (stammend) ῥίπτουσα λόγον Hipp. 214.

22. *Das Lenken.* 1. τὸ μητρὸς δ' αἷμά νιν τροχηλατεῖ (das Quälen). Or. 36. 2. αἱ κυνώπιδες θεαὶ τροχηλατήσουσ' (das Verfolgen) ἐμμανῆ πλανώμενον. El. 1252—1253.

23. *Das Zurückhalten des Pferdes.* ὅστις σε θεῶν ἀνασειράζει (die Verwirrung der Vernunft). Hipp. 237.

24. *Das auf den steilen Berg trachtende, in das Joch gespannte Fohlen und der Wagen.* μὴ προκάμητε πόδα βαρύ τε κῶλον, ὥστε πρὸς πετραῖον λέπας ζυγοφόρος ἐξανέντες οὐ βάρος φέρων ὄχου τροχηλάτοιο πῶλος. Herc. 118—122.*) **Gleichniss.**

25. *Der Wagen, das Brechen (und die Finsterniss).* ἔθραυσε (die Vernichtung) δ' ὄλβου κελαινὸν (was in Gefahr ist) ἅρμα (der Zustand). Herc. 780.

26. *Das Wettkämpfen.* αἳ τόνδ' ἐξαμιλλῶνται (das Erschrecken) φόβῳ. Or. 38.

27. *Das Rennpferd.* μονάμπυκον (der Stier) δὲ Μενέλεως ψήχων δέρην μέτωπά τ' ἐξέπεισεν. Hel. 1567—1568.

28. *Der durch die spina* (χῶμα) *in zwei Theile getheilte*

---

*) Von λέπας angefangen nach Hartung.

hippodromus. οὗ δὴ στενὸν δίαυλον (die Meerenge) ᾤκισται πέτρας δεινὴ Χάρυβδις. Troad. 435—436.

29. *Die meta secunda* (χαμπτήρ). εἰ γὰρ φαεννοὶ μὴ ξυνέσχον ἡλίου καμπτῆρες (die Blitze). Rhes. 59—60.

30. *Das Fahren um die meta secunda.* 1. κάμψεις (die Rückkehr nach Hause) πάλιν θυμέλας οἴκων πατρὸς Ἰλιάδας. Rhes. 235. 2. τέλος δὲ κάμψαιμι (das Beenden) ὥσπερ ἠρξάμην βίου. Hipp. 87. 3. ὅταν δὲ κάμψῃς (das Beenden) καὶ τελευτήσῃς βίον. Hel. 1666. 4. πάλιν δὲ κάμψας (die Rückkehr) εἰς ὅρος κομίζομαι τὸν κατθανόντα παῖδα μαινάδων ὕπο. Bacch. 1225—1226.

XVIII. Die Viehzucht.

1. *Das Weidenlassen.* 1. γηροβοσκήσειν (sorgen für Jemanden) τ' ἐμέ. Med. 1033. 2. τὸν εὐπατρίδαν ποιμαίνει (das Zurückhalten) τις ἐν οἴκοις. Hipp. 152—153. 3. αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσι φυγάδας. Phoen. 396. 4. τὸ γένος οὐκ ἔβοσκέ με. 405. 5. ὦ γηροβοσκὼ (der Schutz) μητρός. 1436. 6. τὸν βόσκοντα (das Nähren) γὰρ εὐλογῶ. Ion. 137. 7. κοὐδὲν λήξω τοὺς βόσκοντας (das Nähren) θεραπεύων. 182—183. 8. ἵν' ἐμοὶ πράγματα βόσκειν (sich beschäftigen mit irgend einer Sache) παρέχῃς. Fr. 389. (Ar. Vesp. 313). 9. ποιμαίνειν (das Führen) στρατόν. 744. 10. ὡς πανταχοῦ γε πατρὶς ἡ βόσκουσα (nährend) γῆ. 774.

2. *Das Weiden.* 1. πόθεν δ' ἐβόσκου (sich nähren), πρὶν γάμοις εὑρεῖν βίον; Phoen. 400. 2. ἐλπίσιν δ' ἐβόσκετο. Bacch. 617.

3. *Das zusammen weidende Vieh.* ὦ πτανοὶ δολιχαύχενες, ξύννομοι (zwischen Etwas sein) νεφέων δρόμου. Hel. 1487—1488.

4. *Das zusammen weidende Vieh (und das Sagen).* οὐδ' αἱ θαλάσσης ξύννομοι (was dabei ist) Σκειρωνίδες φήσουσι πέτραι. Hipp. 979—980.

5. *Die Herde.* μυρίων ἄλλων πόνων διῆλθον ἀγέλας (die Menge). Herc. 1275—1276.

6. *Der Hirt.* 1. ποιμέσιν (der Führer) λόγων. Phoen. 1140. 2. νεανίαν ἔχει σὲ ποιμέν' (der Vertheidiger) ἐσθλόν. Suppl. 190—191. 3. ποιμένες (der Kämpfer) δ' ὄχων τετραόρων. 674—675. 4. ἐγὼ δὲ γηροβοσκὸν (Ernährer) οὐκ ἔχω τεκοῦσ' ἁ τάλαινα παῖδα. 922 bis 924.

7. *Die Flöte und der Hirt.* νίσσονται πρεσβυτάτᾳ σύριγγι (die Stimme) πειθόμεναι ποιμένος (der Führer). Hel. 1482—1484.

8. *Der Stier.* ἀμπνοὰς δ' οὐ σωφρονίζει, ταῦρος ὣς εἰς ἐμβολήν. Herc. 869. Gleichniss.

9. *Der Stier (und der Löwe).* ὄμμα γὰρ πυρὸς γέμεις, ταῦρος λέοντος ὡς βλέπων πρὸς ἐμβολήν. Fr. 690. Gleichniss.

10. *Das Kalb.* 1. εἰ στεῖρος οὖσα μόσχος (das Weib) οὐκ ἀνέξεται τίκτοντας ἄλλους. Andr. 711—712. 2. S. XXIV. b. 30. 3. νεανίαι, σκίρτημα μόσχου (das Mädchen) σῆς καθέξοντες χεροῖν, ἕσποντο. Hec. 525—527. 4. μόσχον (das Mädchen) θ', ἂν λιπέτην οἴκοις Hel. 1476. 5. χρὴ δέ σε λαβοῦσαν τόνδε μόσχον (das Kind) νεογενῆ στείχειν πρὸς οἴκους. Iph A. 1623—1624.

11. *Das Anjochen.* 1. τῷ μὲν φίλην ἔζευξον (das Geben) ἄλοχον. Alc. 165—166. 2. ποίας τυχοῦσα συζύγου (die Gattin) τῷ σῷ πατρί. 314. 3. ἆρά μοι στένειν πάρα τοιᾶσδ' ἁμαρτάνοντι συζύγου (die Gattin) σέθεν. 341—342. 4. ὦ δαῖμον, οἵας ξυζύγου (die Gattin) μ' ἀποστερεῖς. 384. 5. τῷ ξυνέζευξαι (sich verwickeln) πλάνῳ. 482. 6. ξύζυγες (das Ehepaar) εἶμεν. 921. 7. γενναιοτάταν δὲ πασᾶν ἐζεύξω (zur Frau nehmen) κλισίαις ἄκοιτιν. 993—994. 8. οὔτοι μόνη σὺ σῶν ἀπεζύγης (die Trennung) τέκνων. Med. 1017. 9. οἵᾳ ξυμφορᾷ ξυνεζύγης (das Hineingerathen). Hipp. 1389. 10. κόραι γὰρ ἄζυγες γάμων (Jungfrau). 1425. 11. στερρόν τε τὸν ἐμὸν δαίμον', ᾧ ξυνεζύγην. Andr. 98. 12. τῷ πάλος ἔζευξεν (zukommen lassen); Troad. 262. 13. πρῶτος τὸ παρθένειον ἐζεύξω (das Gewinnen) λέχος. 671. 14. σὲ δ' ὦ τέκνον, καὶ γάμοισι δὴ κλύω ζυγέντα παιδοποιὸν ἀδονὰν ξένοισιν ἐν δόμοις ἔχειν. Phoen. 336—339. 15. μητρὸς στερηθεὶς ὀρφανός τ' ἀποζυγείς (das Berauben). 988. 16. ἐπεὶ γάμοις ἔζευξ' (zur Frau nehmen) Ἀδράστου παῖδα. 1365—1366. 17. θεσφάτοις Φοίβου ζυγείς (das Zwingen). Suppl. 220. 18. γάμων ἀπεζύγην (sich widersetzen). 791. 19. ἐμὸν δὲ μήποτ' ἐζύγη σῶμ' (das Heirathen) ἐς ἀνδρὸς εὐνάν. 822. 20. χρημάτων ζευχθεὶς (verbindlich machen) ὕπο. 877. 21. καὶ τόνδ' ἐν ὅρκοις ζεύξομαι (verbindlich machen). 1229. 22. πρὸς βίαν ἔζευξ' (das Zwingen) ἀνάγκη. Heracl. 885—886. 23. ἀδίσταν ξυζυγίαν (das Vereinigen). Herc. 675. 24. παῖδ' Ἐρεχθέως Φοῖβος ἔζευξεν (das Verlocken) γάμοις βίᾳ Κρέουσαν. Ion. 10—11. 25. φρουρὼ παραζεύξασα (das Geben) φύλακε σώματος δισσὼ δράκοντε. 22—23. 26. τί χρῆμα δράσασ', εἰ θεῷ ξυνεζύγη; 343. 27. ἵνα με

λέχεσι μέλεα μέλεος ἐζεύξω (das Weib zu Falle bringen). 900—901. 28. μόνη κατ' ἄντρον οὗπερ ἐζεύχθην (das Weib zu Falle bringen) γάμοις. 949. 29. ἐν τοῖσι δ' αὐτοῖς δεῖ νιν ἐζεῦχθαι (das Zurückkehren) γάμοις. Hel. 1654. 30. φασὶν γάρ νιν ἐν γάμοις ζευχθεῖσαν οἰκεῖν. El. 98—99. 31. ἀπεζεύχθης (sich trennen) νέου. 284. 32. Ἰδαῖα φάρη χρυσέαις ἐζευγμέναι (das Umzingeln). 317. 33. διὰ γὰρ ζευγνῦσ' (das Trennen) ἡμᾶς πατρίων μελάθρων μητρὸς φόνιοι κατάραι. 1323—1324. 34. ζεύξας γάμοις. Bacch. 468. 35. παρθένοι τ' ἔτ' ἄζυγες (ist nicht verheirathet). 694. 36. ταύτην δὲ θνητῶν ἢ θεῶν ἔζευξε (nahm zur Frau) τίς; Iph. A. 698. 37. εἰ γὰρ μὴ γάμοισιν ἐζύγης (das Heirathen). 907. 38. γυνὴ . . . ἡ ζυγεῖσα (das Heirathen) δευτέρα. Fr. 4. 39. κακὸν γυναῖκα πρὸς νέαν ζεῦξαι (das Verheirathen) νέον. 24. 40. ζευχθεὶς γάμοισιν. 164. 41. εἰ παραζεύξειέ (das Verheirathen) τις χρηστῷ πονηρὸν λέκτρον. 524. 42. κακὸν γυναῖκα πρὸς νέον ζεῦξαι (das Verheirathen) νέαν. 906. 43. οἰκοφθόρον γὰρ ἄνδρα κωλύει γυνὴ ἐσθλὴ παραζευχθεῖσα (dabei seiend). 1041.

12. *Das Anjochen und der Riemen, womit man das Joch unter dem Halse des Rindes (oder des Pferdes) befestigte und mit dem Ueberschwungriemen verband.* παῖδ' ὑμεναίοις, ὥς φησι, θέλων ζεῦξαι (das Verheirathen) νύμφης τε λεπάδνοις (die Liebe). Fr. 775, 58—59.

13. *Das Joch.* 1. κἂν μὲν . . . πόσις ξυνοικῇ μὴ βίᾳ φέρων ζυγόν (das eheliche Leben). Med. 241—242. 2. οὐκ ἐσμὲν εὐνῆς ἄζυγες (die Freiheit) γαμηλίου 673. 3. ὁρκίοισι μὲν ζυγείς (verbindlich machen). 735. 4. οὔτε τῆς νεοζύγου (nicht lange verheirathet) νύμφης τεκνώσει παῖδ'. 804—805. 5. ἰὼ ἰὼ συζύγιαι (der Verein) Χάριτες. Hipp. 1147. 6. οὔτ' ἂν ἐπ' Ἰλιάσι ζυγὸν (die Sklaverei) ἤλυθε δούλιον. Andr. 302—303. 7. ζυγὰ (die Knechtschaft) δ' ἤνυσε δούλια Τροία. Troad. 594. 8. ναυσθλοῦμαι δ' ἐγὼ πρὸς Ἑλλάδ' αἰχμάλωτος ἐς δοῦλον ζυγόν (die Knechtschaft) 672—673. 9. ἀλγεῖ δ' αὐχέν' ἐντιθεὶς ζυγῷ (das Elend). Hec. 376. 10. ἀνάγκης δ' ἐς ζυγὸν (die Nothwendigkeit) καθέσταμεν. Or. 1330. 11. θῦμα τριζύγοις (der Verein) θεαῖσι. Hel. 357. 12. κλεινὸν ζυγόν (ein Paar). 392. 13. εἰς οἵ' ἀνάγκης ζεύγματ' (die Nothwendigkeit) ἐμπεπτώκαμεν. Iph. A. 443. 14. ἄζυγες (das Band) γάμων. 805. 15. ὑπ' ἄτης ζεῦγλαν (das traurige Loos) ἀσχάλλει πεσών. Fr. 287, 10. 16. Χαρί-

των τριζύγων (drei) 359. 17. τὸ τῆς ἀνάγκης οὐ λέγειν ὅσον ζυγόν (die Last). 478.

14. *Ein in das Joch gehöriges Rinderpaar.* 1. οἵας ἤμπλακες ξυναόρου (die Gattin). Alc. 824. 2. πατέρα τε καὶ σὲ καὶ τρίτην ξυνάορον (die Gattin). Hipp. 1404. 3. S. XXI. 2. 4. ἔκρινε τρισσὸν ζεῦγος (die Versammlung) ὅδε τρισσῶν θεῶν. Troad. 924. 5. Κάστορος νεανίου τοῦ ξυζύγου (der Bruder) τ' ἔτ' ὄντος. 1000—1001. 6. ὅπως σὺ τὴν σὴν ἀπολάβοις ξυνάορον (die Gattin). Or. 654. 7. νύμφας τ' ἔθηκεν ὀρφανὰς ξυναόρων (der Verlobte). 1136. 8. ἤκουσα γὰρ δὴ τὴν ἐμὴν ξυνάορον (die Gattin) ὡς οὐ τέθνηκεν. 1556—1557. 9. ᾗ δεῖ ξυνθανεῖν ἐμῇ χερὶ τοὺς διολέσαντας τὴν ἐμὴν ξυνάορον (die Gattin). 1565—1566. 10. ὦ ξυνάορ' (die Gattin) ἀθλιωτάτη. Phoen. 1695. 11. πατέρα καὶ ξυνάορον (die Gattin). Herc. 140. 12. ἀγόμεθα ζεῦγος (der Haufe) οὐ καλὸν νεκρῶν. 454. 13. τὴν ἐμὴν ξυνάορον (die Gattin). 527. 14. τίνος γεγῶσαν τήνδ' ὁρῶ ξυνάορον; 1175. 15. ζεῦγος (ein Paar) γε φίλιον. 1403. 16. τοῦ ξυζύγου (der Gefährte) δὲ τοῦ ξένου τί τοὔνομ' ἦν; Iph. T. 250. 17. ἐμὴ ξυνάορος (die Gattin) Iph. A. 50. 18. οὐδεμίαν ὤνησε κάλλος εἰς πόσιν ξυνάορον (zusammen lebend). Fr. 901, 1.

15. *Das Dreigespann.* ἀλλ' ὅδε γὰρ δὴ βασιλεὺς πρὸ δόμων κῆρύξ θ' ἱερὸς καὶ παῖς Φαέθων βαίνουσι, τριπλοῦν ζεῦγος (drei zusammen). Fr. 775, 53—55.

16. *Der Stachel.* 1. κἀκπεπλεγμένη κέντροις (die Sehnsucht) ἔρωτος. Hipp. 38—39. 2. S. XXIV. b. 4. 3. ἐς τοὺς ἔχοντας κέντρ' (das Stören) ἀφιᾶσιν κακά. Suppl. 242. 4. Ἥρας ὕπο κέντροις (der Wille) δαμασθείς. Herc. 20—21.

17. *Der Stachel (und die Handhabung der Schlüssel).* γλώσσης πικροῖς κέντροισι (die Verleumdung) κληδουχούμενοι (das Bewachen) Herc. 1288.

18. *Das Ausspannen aus dem Joche.* κἀποζεύγνυμαι (das Scheiden) τέκνων γυναικός τ'. Herc. 1375—1376.

XIX. Die Bienenzucht.

1. *Der Bienenschwarm.* γάλακτος ἑσμοὺς (viel) εἶχον. Bacch. 710.

2. *Die fliegende Biene.* μέλισσα δ' οἷα τις πεπόταται. Hipp. 563—564. **Gleichniss.**

3. *Die Biene mit gelben Flügeln.* πῶς ἂν ὡς ξουθόπτερος μέλισσα συνενέγκοιμ' ἂν ἐκ πάντων γόους; Herc. 487—488. **Gleichniss.**

4. *Die Drohne.* δουλεύσω γραῦς, ὡς κηφὴν (unfähig) δειλαία νεκροῦ μορφά. Troad. 191—192. **Gleichniss.**

XX. Die Gärtnerei und der Ackerbau.

1. *Die Gärtnerei.* 1. Αἰδὼς δὲ ποταμίαισι κηπεύει (das Begiessen) δρόσοις. Hipp. 78. 2. ὃν πόλλ' ἐκήπευσ' (das Nähren) ἡ τεκοῦσα βόστρυχον. Troad. 1175.

2. *Der Gärtner.* 1. τὸν φυτουργὸν (der Erzeuger) Πρίαμον. Troad. 481. 2. Νηρέα, φυτουργὸν (der Gatte) Θέτιδος. Iph. A. 949.

3. *Das Pflanzen.* 1. σὰν ἐφύτευσεν (das Erzeugen) ἥβαν. Rhes. 354. 2. τί φυτεύων (die Ursache). Rhes. 884. 3. λέκτροις ἐπλάθην Στρυμόνος φυταλμίοις (Erzeuger). 920. 4. φιτύσειν (das Erzeugen) τέκνα. Alc. 294. 5. τοιγὰρ φυτεύων (das Erzeugen) παῖδας οὐκέτ' ἂν φθάνοις. 662. 6. σ' ὁ φιτύσας (Erzeuger) πατὴρ σώζοι. 1137—1138. 7. λέγουσι ξανθὰν Ἁρμονίαν φυτεῦσαι (das Gebären). Med. 831—832. 8. κασιγνήτους τέκνοις ἐμοῖς φυτεύων (das Erzeugen) 877—878. 9. μηδ' ἐφύτευσαν (das Erzeugen) παῖδας. 1091—1092. 10. χρῆν σ' ἐπὶ ῥητοῖς ἄρα πατέρα φυτεύειν (das Erzeugen). Hipp. 459—460. 11. οὗτος φυτεύει (das Erzeugen) Πέλοπα. Or. 11. 12. σύ τοι φυτεύσας (das Erzeugen) θυγατέρ'. 585. 13. ἣν Ἶφις ἄναξ παῖδα φυτεύει (das Erzeugen). Suppl. 986. 14. ὅστις φυτεύσας (das Erzeugen) καὶ νεανίαν τεκὼν ἄριστον. 1092—1093. 15. οὐ κοινὰν τεκέων τύχαν οἴκοισι φυτεύσας (das Erzeugen) δεσποίνᾳ. Ion. 1101—1103. 16. ὃν Ἐχίων ἐφύτευσε (das Erzeugen). Bacch. 540. 17. οὐκ ἐπὶ πᾶσίν σ' ἐφύτευσ' (das Erzeugen) ἀγαθοῖς. Iph. A. 29. 18. καινοὺς φυτεῦσαι (das Erzeugen) παῖδας ἐν δόμοις θέλεις. Fr. 339. 19. παῖδας φυτεύειν (das Erzeugen). 378.

4. *Das Pflanzen, der Same und der Acker.* πατὴρ μὲν ἐφύτευσέν (das Erzeugen) με, σὴ δ' ἔτικτε παῖς, τὸ σπέρμ' (der Same) ἄρουρα (die Mutter) παραβαλοῦσ' ἄλλου πάρα. Or. 552—553.

5. *Der Pflanzer.* 1. ὁ γὰρ φυτεύσας (der Erzeuger) αὐτὸν οὔτ' ἐμοὶ πάρα. Andr. 49. 2. ὁ φιτύσας (Erzeuger) πατήρ. Iph. A. 1177.

6. *Die Pflanze.* 1. γυναῖκές ἐσμεν ἀθλιώτατον φυτόν (das Geschöpf). Med. 231. 2. λαβὼν ἀτηρὸν ἐς δόμους φυτόν (das Geschöpf). Hipp. 630.

7. *Die Wurzel.* 1. οἰκοῦμεν αὐτόρριζον (uralt) ἑστίαν χθονός. Rhes. 288. 2. παῖδες γενόμενοι τέσσαρες ῥίζης (das Geschlecht) μιᾶς. Ion. 1576. 3. ἀπ' εὐγενοῦς τινος ῥίζης (das Geschlecht) πέφυκας. Iph. T. 609—610.

8. *Das frische Laub.* ὦ κλεινὸν οἴκοις Ἀντιγόνη θάλος (der Geborene) πατρί. Phoen. 88.

9. *Der Spross.* 1. ὦ Τυνδάρειον ἔρνος. Troad. 761. 2. πατρῴῳ ξένῳ, τροφαῖσιν, ὥς τις πτόρθος, ηὐξόμην τάλας. Hec. 20. 3. τὼ Θησείδα δ', ὄζω (der Geborene) Ἀθηνῶν. 125. 4. ὦ Διὸς ἔρνος (der Geborene) Ἄρτεμι Phoen. 191. 5. τῆς σῆς τόδ' ἔρνος (das Kind) . . . νηδύος. Bacch. 1307. 6. ὦ κατὰ γαίας Ἀγαμεμνόνιον θάλος (das Kind). Iph. T. 170—171. 7. πρωτόγονον θάλος (das Kind) 209. 8. ἔτι θάλος (Säugling) ἐν χερσὶν ματρὸς πρὸς στέρνοις τ'. 232—233. 9. ὦ Λήδας ἔρνος (der Geborene). Iph. A. 118. 10. παρὰ δὲ Μηριόνην, Ἄρεος ὄζον (der Geborene) 201—202.

10. *Das Sprossen.* 1. σᾶς γὰρ χρυσέας ἀπὸ γονᾶς ἔβλαστεν (die Abstammung). Med. 1255—1256. 2. ταύτης δ' ἄπο βλάστωσι (geboren werden) παῖδες. Andr. 663—664. 3. δεινὸν γὰρ ἐχθροῖς βλαστάνοντες (geboren werden) εὐγενεῖς νεανίαι. Heracl. 468—469. 4. παλιμβλαστῆ (das Wachsen) κύνα ὕδραν φονεύσας. Her. 1274—1275. 5. ἔβλαστεν (die Abstammung) πατήρ. Ion. 267. 6. ὦ Σεμέλας τροφοὶ Θῆβαι στεφανοῦσθε κισσῷ· βρύετε βρύετε (das Gedeihen). Bacch. 105—106. 7. ἐξ ἧς Ἀτρεὺς ἔβλαστεν (geboren werden). Iph. T. 3. 8. ὡς ἐκ μεγάλων ἐβλαστήκασ' (die Abstammung). Iph. A. 595. 9. ἀντὶ πυρὸς γὰρ ἄλλο πῦρ μεῖζον ἐβλάστομεν (das Entstehen) γυναῖκες πολὺ δυσμαχώτερον. Fr. 432. 10. τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα (die Abstammung) γονῆς. 836., 10. 11. κείνου γὰρ ἐξέβλαστον (die Abstammung). 1048, 6.

11. *Das Sprossen und die Wurzel.* πόθεν ἔβλαστον (das Entstehen), τίς ῥίζα (der Grund) κακῶν. Fr. 904, 11.

12. *Der Spross.* 1. οἷσι δὲ τέκνων ἔστιν ἐν οἴκοις γλυκερὸν βλάστημ' (die Nachkommenschaft). Med. 1098—1099. 2. S. XXIV. b. 44. 3. τοῖσι γῆς βλαστήμασι (der Geborene) Γίγασι. Herc. 178—179. 4. πῶς μοι κατ' ἄντρα νεόγονα βλαστήματα (das Lamm). Cycl. 206.

13. *Das Blühen.* 1. ἀλλ' ἐλεύθεροι παρρησίᾳ θάλλοντες (das glückliche Leben) οἰκοῖεν πόλιν. Hipp. 421—422. 2. ἔζη τε Πρίαμος Ἕκτορός τ' ἤνθει (er lebte, nahm am Kampfe Theil) δόρυ. Hec.

1210. 3. δυσδαίμων δ' ἔρις ἄλλα θάλλει. Phoen. 812—813. 4. S. XXIV. b. 17. 5. νέος ὁ μόσχος ἄρτι γένυν ὑπὸ κόρυθ' ἀπαλότριχα κατάκομον θάλλει. Bacch. 1184—1186. 6. ὥσθ' αἱματηρὸν πέλαγος ἐξανθεῖν (Farbe bekommen) ἁλός. Iph. T. 300. 7. φοινίσσουσα παρῇδ' ἐμὰν αἰσχύνᾳ νεοθαλεῖ (jugendlich). Iph. A. 186. 8. ζῶσάν τε καὶ θάλλουσαν (die Jugend). 1225. 9. ἔτι γὰρ θάλλει (ist vorhanden) πενία. Fr. 232. 10. δι' ὧν βρότειον ζῇ τε καὶ θάλλει (das Glück) γένος. 890, 13.

14. *Das Blühen (und der fliegende Stern).* ὁ δ' ἄρτι θάλλων σάρκα διοπετὴς ὅπως ἀστὴρ ἀπέσβη, πνεῦμ' ἀφεὶς εἰς αἰθέρα. Fr. 961. **Gleichniss.**

15. *Die Blume.* 1. ὅθ' Ἑλλάδος ἄγαγε πρῶτον ἄνθος (die Jugend). Troad. 808. 2. ἀποκείρεται σὸν ἄνθος (der Fürst) πόλεος. Herc. 875—876. 3. τί μέλλετ', ὦ γῆς Ἑλλάδος λωτίσματα (das Beste). Hel. 1593. 4. θῆλυ τ' Ἠλέκτρας θάλος (die Jugend). El. 15. 5. ἐπὶ δεμνίοισί τ' ἄνθος (die Schönheit) χλιθανῆς ἔχων ἑταίρας. Cycl. 500.

16. *Das Abpflücken der Blume.* τίς ἄρα . . . ὀλομένας ἀπολωτιεῖ (das Fortschleppen); Iph. A. 791—793.

17. *Das Fruchten.* 1. τὸ σῶφρον . . . δόξαν ἐσθλὴν ἐν βροτοῖς καρπίζεται (das Resultiren) Hipp. 431—432. 2. σοί, δι' αἰῶνος μακροῦ πένθη μέγιστα δακρύων καρπουμένῳ (das Erreichen). 1426—1427.

18. *Die Frucht.* 1. ἐλοχεύσατο Λατὼ Δίοισί σε καρποῖς (der Same). Ion. 921—922. 2. δεινῶν ὀδυνῶν καρπὸν (die Strafe) ἔχουσαι. El. 1346.

19. *Das Abpflücken der Frucht.* 1. ἄλλης γυναικὸς παῖδας ἐκκαρπούμενος (das Erzeugen) λάθρα πέφηνεν. Ion. 815—816. 2. ἄπαιδα καρποῦσθαι (das Geniessen) βίον. Fr. 575, 3.

20. *Der Pflüger.* ἀροτῆρα (der Erzeuger) τέκνων. Troad. 135.

21. *Die Wiese (der Frühling), die Aehre und dessen Abpflücken.* ὅταν τις ὡς λειμῶνος ἠρινοῦ στάχυν τόλμας ἀφαιρῇ κἀπολοτίζῃ νέους; Suppl. 448—449. **Gleichniss.**

22. *Das Furchen.* κατὰ μὲν ὄνυξιν ἠλοκίσμεθ' (das Kratzen). Suppl. 826.

23. *Die Furche.* 1. βαθεῖαν ἄλοκα (der Schnitt) τραύματος λαβών. Rhes. 796. 2. βλέπει τε κἀντιδέρκεται δορὸς ταχεῖαν ἄλοκα (die Wunde). Herc. 163—164.

24. *Der Säer.* ὁ σπείρας (der Erzeuger) τε κἀκθρέψας πατήρ. Hipp. 628.

25. *Das Säen.* 1. πρός σε τοῦ σπείραντος (Erzeuger) ἄντομαι Διός. Alc. 1098. 2. σπείρας (das Erzeugen) τ' ἀδελφούς. Med. 563. 3. ὁμοσπόρους (der Bruder) φῦσαι τυράννους παῖδας. 596—597. 4. παίδων γονὰς σπεῖραι (das Erzeugen) σε θήσω. 717—718. 5. ἥδ' ἐστὶν ἡ σπείρουσα (das Verbreiten) καὶ διδοῦσ' ἔρον. Hipp. 449. 6. εἰ γὰρ βρότειον ἤθελες σπεῖραι (das Erzeugen) γένος. 618. 7. θυγατέρας σπείρας (das Erzeugen) πατήρ. Or. 750. 8. ἔσπειρεν (das Erzeugen) ἡμῖν παῖδα. Phoen. 22. 9. ὁ σπείρας (der Erzeuger) πατήρ. 1600. 10. ὡς ἐξέπειθες τὸν κατασπείραντα (der Erzeuger) σε. Herc. 469. 11. τὸν σπείραντα (der Erzeuger) δὲ οὐκ οἶδε Φοῖβον. Ion. 49—50. 12. χρόνια δὲ σπείρας (das Beschlafen) λέχη. 64. 13. τοῦτ' ἐκεῖν' ἵν' ἐσπάρημεν (das Erzeugen). 554. 14. ὁμόσποροι (einer Abstammung) Κάδμου θυγατέρες. Bacch. 973—974. 15. ξύγγονοι θ' ὁμόσποροι (der Blutsverwandte). 1092. 16. θυγατέρας σπεῖραι (das Erzeugen). 1234. 17. τοιοῦτος εἴη τῶν ἐμῶν ὁμοσπόρων (der Bruder) ὅσπερ λέλειπται. Iph. T. 611—612. 18. παῖδας ἐξ ἐμῆς ὁμοσπόρου (die Schwester) κτησάμενος 695—696. 19. χαῖρ' ὦ πόσις μοι τῆς ἐμῆς ὁμοσπόρου (der Bruder) 922. 20. ἣν ἔσπειρ' (das Erzeugen) ἐγώ. Iph. A. 90. 21. γέμουσαν κύματος θεοσπόρου (das Erzeugen). Fr. 107. 22. εὐγενῆ σπείρειν (das Erzeugen) τέκνα. 214. 23. ἔσπαρται (das Verbreiten) λόγος. 229.

26. *Das Säen und die Furche.* μὴ σπεῖρε (das Erzeugen) τέκνων ἄλοκα βίᾳ. Phoen. 18.

27. *Der Same.* 1. παίδων ἐρευνῶν σπέρμ' (die Nachkommenschaft) ὅπως γένοιτό μοι. Med. 669. 2. παίδων πρίασθαι σπέρμα (die Nachkommenschaft). Hipp. 622. 3. ἀχάριστον ὑμῶν σπέρμ' (die Sippschaft). Hec. 254. 4. πᾶν τὸ θῆλυ σπέρμα (die Sippschaft) Καδμείων. Bacch. 35. 5. τὸ Ταντάλειον σπέρμα (das Geschlecht) διὰ πόνων τ' ἄγει. Iph. T. 988. 6. τὸ μαντικὸν πᾶν σπέρμα (die Sippschaft) φιλότιμον κακόν. Iph. A. 520. 7. τὸ Σισύφειον σπέρμα (der Geborene) πάντ' οἶδεν τάδε. 524. 8. σπέρμα (das Geschlecht) γενναῖον. Fr. 287, 4. 9. ὅστις δὲ γαῦρον σπέρμα (das Geschlecht) γενναῖον τ' ἔχων βίου σπανίζει. 287, 11—12. 10. συμπλέκοντες σπέρμα (das Geschlecht) καὶ γάμους τέκνων. 328, 5. 11. S. XXIV. f. 1. 12. εἴθ' ἦν ἄφωνον σπέρμα (Geschlecht) δυστη-

νων βροτῶν. 977. 13. ἀεί ποτ' ἐστὶ σπέρμα (Sippschaft) κηρύκων λάλον. 1001. 14. πῶς ἂν γένοιτο σπέρμα (die Nachkommenschaft) παιδὸς ἐν δόμῳ. 1117, 8.

28. *Die Saat.* 1. ἅτις τέκνων ὃν ἔτεκες ἄροτον (das Ackern metonymisch: die Saat, diese metaphorisch: die Kinder) αὐτόχειρι μοίρᾳ κτενεῖς. Med. 1280—1281. 2. οὔτε θήλεια σπορά (das Geschlecht). Troad. 503 3. νικῶσ' ἄνδρα καὶ θῆλυν σπορὰν (das Geschlecht) κακοῖσιν. Hec. 659—660. 4. ἃ δ' Αὐλὶς ἔλαβε σφάγι' ἐμῆς ὁμοσπόρου (die Schwester). Or. 658. 5. φόνον ὁμοσπόρων (der Verwandte) ἔμολες ἐκπράξων. Herc. 1080—1081. 6. κρατοῦμεν ἄδικον ἄροτον (das Ackern metonymisch: die Saat, diese metaphorisch: das Geschlecht) ἀνδρῶν. Ion. 1094—1095. 7. ὃς τὸ γηγενὲς δράκοντος ἔσπειρ' ὄφεος ἐν γαίᾳ θέρος (der Sommer metonymisch: die Saat, diese metaphorisch: das Geschlecht). Bacch. 1026 bis 1027. 8. σὲ δύο θ' ὁμοσπόρω (der leibliche Bruder) σώσει. Fr. 362, 36—37.

29. *Die schwache Saat und die fruchtbare Erde.* πολλάκις δέ τοι ξηρὰ βαθεῖαν γῆν ἐνίκησε σπορά (der Sklave ist oft mehr werth als der Freie). Andr. 636—637. **Allegorie.**

30. *Die Aehre.* 1. οὐκ αἰδεῖ θεοὺς Κάδμον τε τὸν σπείραντα γηγενῆ στάχυν (der aus den versäeten Drachenzähnen geborene Mensch); Bacch. 263—264. 2. στάχυς (das Geschlecht) ἄρσην. Fr. 362, 22—23.

31. *Die Aehre und das Sprossen.* ἔνθ' ὁ γηγενὴς σπαρτῶν στάχυς (das Geschlecht) ἔβλαστεν (das Entstehen). Herc 4—5.

32. *Das Ernten.* 1. ὡς ἀπέθρισεν (das Abschneiden) τρίχας. Or. 125. 2. κόμας σίδηρον ἐμβαλοῦσ' ἀπέθρισας (das Abschneiden). Hel. 1188. 3. τὰ σπλάγχν' ἔφασκον ἐξαμήσεσθαι (das Ausschneiden) βίᾳ. Cycl. 236. 4. τοῖς μὲν αὔξεται βίος, τῶν δὲ φθίνει τε καὶ θερίζεται (das Verschwinden) πάλιν. Fr. 419, 4—5.

33. *Das Ernten und die Saat.* ἔπειτ' ἀμᾶσθε (das Geniessen) τῶνδε δύστηνον θέρος (der Sommer metonymisch: die Saat, diese metaphorisch: die Folge). Fr. 423.

34. *Die Ernte und die fruchtgebende Aehre.* ἀναγκαίως δ' ἔχει βίον θερίζειν ὥστε κάρπιμον στάχυν. Fr. 757, 5—6. **Gleichniss.**

35. *Die Ernte und die Weizenähre.* πᾶς δ' ἐξεθέρισεν (das Zerhauen) ὥστε πύρινον στάχυν σπάθῃ κολούων φασγάνου μελανθέτου. Fr. 374.

36. *Die Ernte und das Abbrechen der Pflanze sammt dem Stengel.* ὁμοῦ τραχήλους . . . θερίζων (das Abschneiden) κἀποκαυλίζων (das Abschlagen) ξύλῳ. Suppl. 716—717.

XXI. Der Weinbau.

1. *Die Weintraube.* κόρας διάδοτε διὰ βοτρύχων (das Laub) παντᾷ. Or. 1267.

2. *Die Mischung des Weines (und ein Paar Jochochsen).* καὶ μὴν ἐσορῶ τόδε σύγκρατον (verbunden) ζεῦγος (ein Paar) πρὸ δόμων ψήφῳ θανάτου κατακεκριμένον. Andr. 493—496.

XXII. Der Handel.

1. *Der Handelsmann.* κακὴν ἄρ᾽ αὐτὴν ἔμπορον (der Etwas hat, Etwas verwaltet) βίου λέγεις. Hipp. 964.

2. *Der Genosse des Handelsmannes.* 1. Ἕλληνες ἄνδρες Μενέλεῳ ξυνέμποροι (der Genosse) προσῆλθον. Hel. 1538—1539. 2. ἃς ἐκ βαρβάρων ἐκόμισα παρέδρους καὶ ξυνεμπόρους (der Begleiter) ἐμοί. Bacch. 56—57.

3. *Das Verkaufen.* 1. ἡ μὲν Ἄργος βαρβάροις ἀπημπόλα (das Verrathen). Troad. 973. 2. μήτε Πολυνείκους χάριν ψυχὰς ἀπεμπολᾶτε (das Aufopfern) μήθ᾽ ἡμῶν ὕπερ. Phoen. 1227—1228. 3. ἡ τεκοῦσά με κρυφαῖα νυμφευθεῖσ᾽ ἀπημπόλα (das Aussetzen) λάθρα. Ion. 1370—1371. 4. τίνος τίς ὢν σὺ τήνδ᾽ ἀπεμπολᾷς (das Rauben) χθονός; Iph. T. 1360.

4. *Die Krämerei.* ἤδη νῦν αὔχει καὶ δι᾽ ἀψύχου βορᾶς σίτοις καπήλευ᾽ (die Hoffart). Hipp. 952—953.

XXIII. Die Schifffahrt.

1. *Das Schiffen.* 1. σὺ δ᾽ ὡς τί χρῄζων ναυστολεῖς (das Bereisen) χθόνα; Med. 682. 2. Ἐτέοκλον ἐς γῆν πατρίδα ναυσθλώσων (das Tragen) νεκρόν. Suppl. 1037. 3. διὰ πόνων ἐναυστόλουν (das Leiden). Fr. 818.

2. *Das Schiff.* τί δεσμοῖς ναῦς ὅπως ὡρμισμένος . . . ἧμαι; Herc. 1094—1097. **Gleichniss.**

3. *Das Lastschiff, das Belasten und das Schiffsverdeck.* σκάφος ὁλκὰς ὣς γεμισθεὶς ποτὶ σέλμα γαστρὸς ἄκρας. Cycl. 506. **Gleichniss.**

4. *Das Schiff und der Schiffer.* σφαλερὸν ἡγεμὼν θρασὺς νεώς τε ναύτης. Suppl. 508—509.

5. *Das Schiff, das Seil, das Segel und dessen Einziehen.* πᾶ βῶ, πᾶ στῶ, πᾶ κάμψω, ναῦς ὅπως ποντίοις πείσμασι λινόκροκον φᾶρος στέλλων, ἐπὶ τάνδε συθεὶς τέκνων ἐμῶν φύλαξ ὀλέθριον κοίταν. Hec. 1079—1084. Gleichniss.

6. *Das betheerte Schiff.* κλωστοῦ δ' ἀμφιβόλοις λίνοισι, ναὸς ὡσεὶ σκάφος κελαινὸν ἐς ἕδρανα . . . Παλλάδος θέσαν θεᾶς. Troad. 536 bis 539. Gleichniss.

7. *Der Schiffsvordertheil.* 1. πυρὰ κατ' ἀντίπρῳρα (was vor etwas Anderem ist) ναυστάθμων δαίεται. Rhes. 136. 2. ἀντίπρῳρα (gegenüber) σείοντες βέλη. El. 846.

8. *Das Schiff und der dazu gehörige Kahn.* ἄξω λαβὼν γε τούσδ' ἐφολκίδας χεροῖν, ναῦς δ' ὣς ἐφέλξω. Herc. 631—632. Gleichniss.

9. *Der zum Schiffe gehörige Kahn.* θησεῖ πανώλεις ἑψόμεσθ' ἐφολκίδες (der Folger). Herc. 1424.

10. *Der Kahn.* ἐμαυτῇ γ' ἀθλίαν ἐφολκίδα. Andr. 200.

11. *Der Rheder.* μηδ' ὡς κακὸς ναύκληρος εὖ πράξας ποτὲ ζητῶν τὰ πλείον', εἶτα πάντ' ἀπώλεσεν. Fr. 421. Gleichniss.

12. *Der Schiffsbefehlhaber.* οὔτε ναυκλήρου (Führer) χερὸς οὔθ' ἱπποδέσμων . . . μεταστρέφουσαι. Hipp. 1224—1226.

13. *Der Steuermann.* ἐπεί τοι κοὐδὲν αἰτία πόλις κακῶς κλύουσα διὰ κυβερνήτην (der Führer) κακόν. Suppl. 879—880.

14. *Der Steuermann, das ausgespannte Segel und die Rettung.* δεῖ μ' . . . ὥστε ναὸς κεδνὸν οἰακοστρόφον ἄκροισι λαίφους κρασπέδοις ὑπεκδραμεῖν τὴν σὴν στόμαργον, ὦ γύναι, γλωσσαλγίαν. Med. 523—525. Gleichniss.

15. *Das Steuerruder.* γαίας ἔχων οἴακα (das Lenkseil) Hipp. 1227.

16. *Der Ruderer und das Ruder.* ἥρπασ' ἡνίας χεροῖν, ἕλκει δὲ κώπην ὥστε ναυβάτης ἀνὴρ ἱμᾶσιν. Hipp. 1220—1222. Gleichniss.

17. *Das Rudern.* 1. S. XVII, 12. 2. λεύσσω φλογέας δαλοῖσι χέρας διερέσσοντας (das Drehen). Troad. 1257—1258. 3. ὅδε πρὸς θυμέλας ἄλλος ἐρέσσει (das Fliegen) κύκνος. Ion. 161—162. 4. πτεροῖς ἐρέσσει (das Schwingen der Flügel). Iph. T. 289. 5. ἴθ' ἐρέσσων (das Bewegen) σὸν πόδα. Iph. A. 138.

18. *Das Rudern mit einem Anderen.* οὐδ' αὖ πένεσθαι καὶ ξυνηρετμεῖν (das Nachgeben) τύχαις οἷοί τ'. Fr. 284, 7—8.

19. *Das Ruder.* ἔρπε νυν οἴαξ (die Stütze) ποδός μοι. Or. 796.

20. *Die Ruderbank.* 1. ἐπεὶ δ' ἐπὶ ζυγοῖς (der Thron) καθέζετ' ἀρχῆς. Phoen. 74—75. 2. ἐς τὸ πρῶτον πόλεος ὁρμηθεὶς ζυγόν (die Würde). Ion. 595.

21. *Das Hintertau.* ὡς ἀνημμένοι κάλῳς πρυμνησίοισι (die Sicherheit) βίον ἔχοιτ' εὐδαίμονα. Herc. 478—479.

22. *Das Spannen des Seiles.* ἐχθροὶ γὰρ ἐξιᾶσι πάντα δὴ κάλων (meine Feinde wirken mit aller Kraft gegen mich). Med. 278. **Allegorie.**

23. *Das Segel und der Wind.* Ἄρης ἔθραυσε λαίφη (das Kriegsglück) τῆσδε γῆς μέγας πνέων (das Drängen). Rhes. 322—323.

24. *Das angespannte untere Ende des Segels, das versinkende Schiff und das Lockern des angespannten unteren Endes des Segels.* καὶ ναῦς γὰρ ἐνταθεῖσα πρὸς βίαν ποδὶ ἔβαψεν, ἔστη δ' αὖθις, ἢν χαλᾷ πόδα (Gewaltthätigkeit führt zu Nichts, nur besonnene Nachgiebigkeit). Or. 706—707. **Allegorie.**

25. *Der Schiffer, der Sturm und der Hafen.* ὦ ναυτίλοισι (der Unglückliche) χείματος (das Uebel) λιμὴν (die Hilfe) φανείς. Andr. 891.

26. *Der Schiffer, der Sturm, der Wind und das Gestade.* ὦ τέκν', ἔοιγμεν ναυτίλοισιν, οἵτινες χειμῶνος ἐκφυγόντες ἄγριον μένος ὡς χεῖρα γῇ ξυνῆψαν, εἶτα χερσόθεν πνοαῖσιν ἠλάθησαν ἐς πόντον πάλιν. οὕτω δὲ χἠμεῖς ἀπωθούμεσθα γῆς ἤδη πρὸς ἀκταῖς ὄντες ὡς σεσωσμένοι. Heracl. 427—432. **Gleichniss.**

27. *Der Schiffer, der bezwingbare Sturm, das Steuerruder, das Segel, das am Schiffsboden versammelte Wasser; das wüthende Gewitter, der sich ergebende Schiffer und die stürmenden Wogen.* ναύταις γὰρ ἢν μὲν μέτριος ᾖ χειμὼν φέρειν, προθυμίαν ἔχουσι σωθῆναι πόνων, ὁ μὲν παρ' οἴαχ', ὁ δ' ἐπὶ λαίφεσιν βεβώς, ὁ δ' ἄντλον εἴργων ναός· ἢν δ' ὑπερβάλῃ πολὺς ταραχθεὶς πόντος, ἐνδόντες τύχῃ παρεῖσαν αὑτοὺς κυμάτων δρομήμασιν. οὕτω δὲ κἀγὼ πόλλ' ἔχουσα πήματα ἄφθογγός εἰμι καὶ παρεῖσ' ἐῶ στόμα. Troad. 683—690. **Gleichniss.**

28. *Der Schiffer (und der Sturm).* ὡς τυφλῷ ποδὶ ὀφθαλμὸς εἶ σύ, ναυβάταισιν ἄστρον ὥς. Phoen. 834—835. **Gleichniss.**

29. *Das Schiff (die Wolke und die Sterne).* καὶ τῷδ' ἦν τούς τε κακοὺς ἂν γνῶναι καὶ τοὺς ἀγαθούς, ἴσον ἅτ' ἐν νεφέλαισιν ἄστρων ναύταις ἀριθμὸς πέλει. Herc. 665—668. **Gleichniss.**

30. *Das Schiffen mit einem Anderen.* ξυμπλεῖν (das Zusammenhalten) δὲ τοῖς φίλοισι δυστυχοῦσιν οὔ. Herc. 1225.

31. *Der Gefährte am Schiffe.* φημὶ γάρ ποτε ξύμπλους (der Gefährte) γενέσθαι τῶνδ' ὑπασπίζων πατρί. Heracl. 216.

32. *Das Ausschöpfen des Seewassers aus dem Schiffe.* 1. S. IV. 8. 2. ἀλλ' ὅμως βάρος ψυχῆς ἀπαντλοίην (das Erleichtern) ἄν. Alc. 353—354. 3. ἀπωλόμεσθ' ἄρ', εἰ κακὸν προσοίσομεν νέον παλαιῷ, πρὶν τόδ' ἐξηντληκέναι (das Aufhören von Etwas). Med. 78—79. 4. ξένην ἐπ' αἶαν λυπρὸν ἀντλήσει (das Beenden) βίον. Hipp. 898. 5. ξένην ἐπ' αἶαν λυπρὸν ἀντλήσεις (das Beenden) βίον. 1049. 6. οὐκ ἔχων πέρας κακῶν διαντλήσω (das Leiden) πόνους ἐς Ἅιδαν. Andr. 1216—1217. 7. ὡς ἀπαντλοῖεν (das Reinigen) χθονὸς ὕβρισμα θνητῶν. Or. 1641—1642. 8. μακρὰς διανελοῦσ' (das Aushalten) ἐν δόμοις οἰκουρίας. Herc. 1373. 9. ὃς κοινοὺς αἰρόμενος πόνους Δίῳ παιδὶ συναντλεῖ (sich bemühen). Ion. 199—200. 10. καὶ νῦν ἐκείνων μείζον' ἐξαντλῶ (das Ertragen) πόνον. Cycl. 10. 11. τὸν αὐτὸν δαίμον' ἐξαντλεῖς (das Leiden) ἐμοί. 110. 12. πόνον τὸν δεινὸν ἐξηντληκότες (das Ertragen) 282. 13. μυρίαι τὸν αὐτὸν ἐξήντλησαν (Qual erleiden) ὡς ἐγὼ βίον. Fr. 456.

33. *Das Ausschöpfen des Seewassers aus dem Schiffe (und das Meer).* μέλλων σ' ἐρωτᾶν, ἡνίκ' ἐξήντλεις (das Beenden) στρατῷ (der Haufe) γόους, ἀφήσω. Suppl. 838—839.

34. *Das Meer.* 1. ἴδετε κακῶν πέλαγος (die Grösse). Suppl. 824. 2. κακῶν δὲ πέλαγος (ungeheuer gross) ἐς τόδ' ἤγαγες; Herc. 1088.

35. *Das Meeresgestade und das Ruder.* ἔλιπες, ἔλιπες, ὦ πάτερ, μ' ἐπακτίαν (das Unglück) μονάδ' ἔρημον οὖσαν ἐνάλου κώπας (die Hilfe). Andr. 853—855.

36. *Die Fluth.* ἰὼ δίκα καὶ θεῶν παλίρρους (vergeltend) πότμος. Herc. 739.

37. *Das Meer, das Durchschiffen und die Welle.* κακῶν δ', ὦ τάλας, πέλαγος (ungeheuer gross) εἰσορῶ τοσοῦτον ὥστε μήποτ' ἐκνεῦσαι (das Besiegen) πάλιν μηδ' ἐκπερᾶσαι κῦμα (die Grösse) τῆσδε συμφορᾶς. Hipp. 822—824.

38. *Das stille Meer.* S. XXIV. f. 1.

39. *Das stille Meer und der Schiffer.* πιστὸς ἐν κακοῖς ἀνὴρ κρείσσων γαλήνης ναυτίλοισιν εἰσορᾶν. Or. 727—728. **Gleichniss.**

40. *Das Schiffen, die Meerenge, der Schiffsvordertheil und die Woge.* πλεῖ κατὰ πορθμὸν, πλεῖ κατὰ δαίμονα, μηδὲ προσίστη πρῷραν βιότου πρὸς κῦμα πλέουσα τύχαισιν (gieb nach dem Schicksal, gieb nach dem Gott, stelle dich nicht gegen seine Macht). Troad. 102—104. **Allegorie.**

41. *Das Plätschern des Wassers unter dem Schlage des Ruders.* 1. πολλῶν δακρύων ἔσται πίτυλος (das Tönen). Hipp. 1464. 2. δὶς δὲ δυοῖν πιτύλοιν (der Sturm) τείχη περὶ Δαρδανίας φονία κατέλυσεν αἰχμά. Troad. 816—819. 3. ἄρασσ' ἄρασσε κρᾶτα πιτύλους (das Nehmen) διδοῦσα χειρός. 1235—1236. 4. τὰ πρῶτα μέν νυν πίτυλος (der Sturm) Ἀργείου δορὸς ἐρρήξαθ' ἡμᾶς. Heracl. 834—835. 5. ἆρ' ἐς τὸν αὐτὸν πίτυλον (das Beben) ἥκομεν φόβου, γέροντες. Herc. 816—817. 6. μαινομένῳ πιτύλῳ (das Wüthen) πλαγχθείς. 1189. 7. πίπτει δὲ μανίας πίτυλον (der Sturm) ὁ ξένος μεθείς. Iph. T. 307.

42. *Das Schiffen aus einem Hafen in den anderen.* 1. οὐχὶ συγγενῆ μεθορμίσασθαι (das Fliehen) τῆσδ' ἔχουσα συμφορᾶς. Med. 257—258. 2. μεθορμίσασθαι (das Ausruhen) μόχθων πάρα. 442—443. 3. ἐς ἕδρας μεθώρμισα (das Wegbringen). Bacch. 931.

43. *Das Schiffen aus einem Hafen in den anderen und das Plätschern des Wassers unter dem Schlage des Ruders.* τοῦ νῦν σκυθρωποῦ καὶ ξυνεστῶτος φρενῶν μεθορμιεῖ (das Umändern) σε πίτυλος (der schäumende Wein) ἐμπεσὼν σκύφου. Alc. 797—798.

44. *Das Schiffen durch die Meerenge.* 1. δαίμων ὅδε τις λευκὴν αἰθέρα πορθμευόμενος (das Ankommen) τῶν ἱπποβότων Φθίας πεδίων ἐπιβαίνει. Andr. 1228—1230. 2. ἐς δάκρυα πορθμεύουσ' ὑπόμνησιν κακῶν. Or. 1032. 3. δεῦρο πορθμεῦσαι (das Bringen) βρέφος. Ion. 1599. 4. ἄκροισι δακτύλοισι πορθμεύων (das Schreiten) ἴχνος. Iph. T. 266. 5. εἰς αἱματηρὸν γάμον ἐπόρθμευσας (das Tragen) δόλῳ. 371. 6. ποῖ ποῖ διωγμὸν τόνδε πορθμεύεις (das Trachten), ἄναξ Θόας; 1435—1436. 7. τίς ποτ' ἄρ' ἀστὴρ ὅδε πορθμεύει (geht vorbei); Iph. A. 6.

45. *Das Schiffen durch die Meerenge und das Rudern.* λεύσσεις τήνδ' Ἀνδρομάχην ξενικοῖς ἐπ' ὄχοις πορθμευομένην (getragen werden); παρὰ δ' εἰρεσίᾳ (die Bewegung) μαστῶν ἕπεται φίλος Ἀστυάναξ. Troad. 567—571.

46. *Der Wind.* 1. S. XVII. 2. 2. ὅ τ' ὄλβιός νιν πνεῦμα (die Begünstigung) δειμαίνων λιπεῖν ὑψηλὸν αἴρει. Suppl. 554—555.

3. ὅταν θεός σοι πνεῦμα (das Glück) μεταβαλὼν τύχῃ. Herc. 216. 4. μεθίσταται δὲ πνεύματα (das Glück). Ion. 1507. 5. τί πνεῦμα (der Gedanke) συμφορᾶς κεκτημένη; Iph. T. 1317. 6. ὅτου πνοαὶ (der Wunsch) φέροιεν 'Ἀφροδίτης φίλαι. Iph. A. 69. 7. ὅταν θεοῦ μαντόσυνοι πνεύσωσ' ἀνάγκαι. 760—761.

47. *Der günstige Wind.* 1. ἀλλ' οὔ τι ταύτῃ σὸν φρόνημ' ἐπούρισας (das Richten). Andr. 610. 2. πομπίμαν ἔχων ἔμ', ὥστε ναυσίπομπον αὔραν. Phoen. 1711—1712. 3. ἀφίεσαν λαιμῶν βροτείων εὐθὺς οὔριον (mit gutem Vorzeichen) φόνον. Heracl. 821—822. 4. οὔριος (günstig) δρόμος ἐκ τῶν . . . κακῶν. Herc. 95—96. 5. νῦν δ' ἐγένετό τις οὖρος ἐκ κακῶν. Ion. 1508—1509. 7. S.. XIII, 18.

48. *Der günstige Wind, das Segel und das Blasen.* πρῶτον μὲν οὖν κατ' οὖρον, ὥσπερ ἱστίοις, ἐμπνεύσομαι (die Hilfe) τῇδ'. Andr. 554—555. **Gleichniss.**

49. *Der Wind, der Schiffer und das Steuerruder.* S. XIV. 3.

50. *Die Woge.* 1. εἰ γὰρ μετακύμιος (zur Hilfe im Unglück) ἄτας, ὦ Παιάν, φανείης. Alc. 91—92. 2. S. XXIV. a. 4. 3. εἰς ἄπορόν σε κλύδωνα (das Elend) θεός, Μήδεια, κακῶν ἐπόρευσε. Med. 362—363. 4. νικᾷ γὰρ οὐκ θεῶν με δύστηνος κλύδων (der Schlag). Troad. 691. 5. πολλῆς δ' ἔριδος ξυνέπαισε κλύδων (der Lärm). Hec. 118. 6. ἐν γὰρ κλύδωνι (das Uebel) κείμεθ'. Phoen. 859. 7. μοχθήσας τὸν ἄκυμον (glücklich) θῆκεν βίοτον βροτοῖς. Herc. 698—699. 8. ἐν κλύδωνι καὶ φρενῶν ταράγματι πέπτωκα δεινῷ. 1091—1092. 9. πολέμιος κλύδων (der Lärm). Ion. 60. 10. ὁ ξένος πεσήματος ἔγνω κλύδωνα (der Haufe) πολεμίων προσκείμενον. Iph. T. 315—316. 11. οὐ γὰρ ὑπερθεῖν κύματος (das Unglück) ἄκραν δυνάμεσθ'. Fr. 232.

51. *Das Branden der Woge.* 1. ἔνοσις ἅπασαν ἔνοσις ἐπικλύσει (das Zerstören) πόλιν. Troad. 1326. 2. ὁ μιαρός, ὅς με δοὺς τὸ πῶμα κατέκλυσεν (das Zugrunderichten). Cycl. 677.

52. *Das Rauschen der Woge.* δεινὰ δ' Εὐρυσθεῖ βρέμων (das Drohen). Herc. 962.

53. *Die Woge und das Schiffen.* κἂν μὲν πίθῃ μοι, κυμάτων (das Unglück) ἄτερ πόλιν σὴν ναυστολήσεις (das Regieren)· εἰ δὲ μή, πολὺς κλύδων (das Schlachtgetümmel) ἡμῖν τε καὶ σοὶ ξυμμάχοις τ' ἔσται δορός. Suppl. 473—475.

54. *Die Woge und das stille Meer.* ἐκ κυμάτων γὰρ αὖθις αὖ γαλήν' ὁρῶ (nach dem Rasen empfinde ich wieder Ruhe). Or. 279. **Allegorie.**

55. *Die Woge, das Ausschöpfen des Seewassers aus dem Schiffe und der Schiffshintertheil.* κακῶν γὰρ ἄρτι κῦμ' (die Gefahr) ὑπεξαντλῶν (das Ausweichen) φρενί, πρύμνηθεν (von neuem) αἴρει μ' ἄλλο σῶν λόγων ὕπο. Ion. 927—928.

56. *Die sich oberhalb des Schiffes zusammenschlagende Woge.* παίδων τε τῶνδ' εἰς ἄντλον (das traurige Schicksal) ἐμβήσεις πόδα. Heracl. 168.

57. *Das vom eindringenden Wasser überschwemmte Schiff.* χαλεπᾷ δ' ὑπέραντλος (die Ueberladung) οὖσα ξυμφορᾷ. Hipp. 767—768.

58. *Der Sturm.* ἄλλῃ δ' ἐν τύχῃ χειμάζομαι. Hipp. 315.

59. *Der Sturm und der Hafen.* χείματος (die Gefahr) γὰρ ἀγρίου τυχοῦσα λιμένας (die Sicherheit) ἦλθες εἰς εὐηνέμους. Andr. 748—749.

60. *Das Zerreissen des Segels des schnellen Schiffes, das Branden der Woge, und die heftige, verderbenbringende Woge.* ὁ μέγας ὄλβος οὐ μόνιμος ἐν βροτοῖς ἀνὰ δὲ λαῖφος ὥς τις ἀκάτου θοᾶς τινάξας δαίμων κατέκλυσεν δεινῶν πόνων, ὡς πόντου λάβροις ὀλεθρίοισιν ἐν κύμασιν. Or. 340—344. **Gleichniss.**

61. *Das Schwanken des Schiffes.* 1. τὸ φρονεῖν ἀσάλευτόν (sicher) τε μένει καὶ ξυνέξει δώματα. Bacch. 389—391. 2. χθονὸς δὲ νῶτα σεισθῆναι σάλῳ (die Erschütterung). Iph. T. 46.

62. *Das an das Ufer geworfene Schiff.* ἐμὲ τὰν μελέαν δ' ἐς τάνδ' ἐξώκειλ' ἄταν (machte unglücklich). Troad. 136—137.

63. *Das Landen.* 1. θανάτου θέλουσαν κέλσαι (erreichen) ποτὶ τέρμα. Hipp. 139—140. 2. πᾶ στῶ, πᾶ κέλσω (soll ich gehen); Hec. 1056. 3. μὴ 'κ τύχης ὡρμισμένους (abhängen von etwas). Herc. 203. 4. Ἄργει κέλσας (das Ankommen) πόδ' ἀλάταν. El. 138.

64. *Der Hafen.* μέγας πλούτου λιμήν (die Menge). Or. 1077.

65. *Das Landen und der Hafen.* νῦν δ' ἐς ἀνδρὸς ἀνοσίου γνώμην κατέσχον ἀλίμενόν (irgendwohin gerathen und die Grausamkeit) τε καρδίαν. Cycl. 348—349.

66. *Der Hafen, die Hintertaue und der Hafen.* οὗτος γὰρ ἀνὴρ ᾗ μάλιστ' ἐκάμνομεν λιμὴν (der Retter) πέφανται τῶν ἐμῶν βουλευμάτων· ἐκ τοῦδ' ἀναψόμεσθα πρυμνήτην κάλων (mit Hilfe dessen werden wir unser Vorhaben durchsetzen). Med. 768—770. **Allegorie.**

67. *Der Hafen und das Meer.* ἀλίμενόν τις ὡς ἐς ἄντλον πεσὼν λέχριος ἐκπεσεῖ φίλας καρδίας, ἀμέρσας βίον. Hec. 1025—1027. **Gleichniss.**

68. *Der Anker.* 1. μόνος οἴκων ἄγκυρ' (die Stütze) ἔτ' ἐμῶν. Hec. 80. 2. ἄγκυρα (der Retter) δ' ἥ μου τὰς τύχας ὤχει μόνη. Hel. 277.

69. *Der Anker (und das Haus).* ἥδε μοι τροφὸς, μήτηρ, ἀδελφὴ, δμωὶς, ἄγκυρα (der Retter), στέγη (der Schutz). Fr. 858.

XXIV. Die Natur.

a. Allgemeine Natureigenschaften.

1. *Die Wiese.* ψαῦσαι χεροῖν λειμῶνος (der Schamtheil) Cycl. 171.

2. *Der Felsen.* S. XXIV. b. 28.

3. *Der glatte Felsen.* S. XXIV. e. b.

4. *Der Felsen (und die Welle des Meeres).* ὡς δὲ πέτρος ἢ θαλάσσιος κλύδων ἀκούει νουθετουμένη φίλων (vergl. Ov. Met. 13. 804: surdior aequoribus). Med. 28—29. **Gleichniss.**

5. *Der steile Felsen (das tröpfelnde Wasser und das Weinen).* ἄπληστος ἅδε μ' ἐξάγει χάρις γόων πολύπονος, ὡς ἐξ ἀλιβάτου πέτρας ὑγρὰ ῥέουσα σταγὼν, ἄπαυστος ἀεὶ γόων (das Tröpfeln). Suppl. 79 bis 82. **Gleichniss.**

6. *Der magnesische Stein.* τὰς βροτῶν γνώμας σκοπῶν ὥστε Μαγνῆτις λίθος τὴν δόξαν ἕλκει καὶ μεθίστησιν πάλιν. Fr. 571. **Gleichniss.**

b. Die Thiere.

1. *Der Hund.* προδότιν αἰκάλλων κύνα (das leichtsinnige Weib). Andr. 630.

2. *Mit dem Schwanze wedeln.* 1. σαίνει (das Begünstigen) μ' ἔννυχος φρυκτωρία. Rhes. 55. 2. οὐ γάρ με σαίνει (das Bethören) θέσφατα. Ion. 685.

3. *Das Beissen.* 1. λύπῃ καρδίαν δεδηγμένοι (das Beängstigen). Rhes. 596. 2. καὶ δρῶν γε λύπῃ καρδίαν δηχθήσομαι. Alc. 1100. 3. ψυχὴ δηχθεῖσα (das Quälen) κακοῖσιν. Med. 110. 4. οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα δηχθείη (das Kränken) πόσις. 817. 5. οὐ γὰρ ἄν σε

μυρίοις ὀνείδεσι δάκοιμι (das Beleidigen). 1344—1345. 6. τοῦτο γάρ σε δήξεται (das Kränken). 1370. 7. τὸ γὰρ δάκνον (was beleidigt) σου τὴν διάγνωσιν κρατεῖ. Hipp. 696. 8. δάκνει (das Kränken) σε, Θησεῦ, μῦθος; 1313. 9. μή τι σὴν δάκω (das Kränken) φρένα δέδοιχ'. Phoen. 383—384. 10. δάκνει (das Kränken) φρένα. Heracl. 483. 11. δάκνει (das Kränken) χρόνος Herc. 94. 12. δάκνει (das Kränken) σ' ἀδελφός. El. 242. 13. αἴσθησις . . . πημάτων δάκνει (das Kränken) βροτούς. 290—291. 14. μάλιστα γάρ νιν δήξομαι (das Strafen) δράσας τάδε. Bacch. 351. 15. ἦ δάκνει (das Aergern) σε τὸ φιλότιμον τοὐμόν; Iph. A. 386. 16. ἀλλ' ὅμως δάκνουσι (das Kränken) τοὺς τεκόντας. 688—689. 17. μή μοι νεωρὲς προσπεσὸν μᾶλλον δάκοι (das Kränken). Fr. 392. 18. συμφοραὶ ἧσσον δάκνουσιν (das Kränken). 576. 3—4.

4. *Das Beissen (und der Stachel).* δηχθεῖσα (das Quälen) κέντροις (der Wunsch) παιδὸς ἠράσθη σέθεν. Hipp. 1303.

5. *Das Mutterschaf.* ὕπαρνος γάρ τις ὡς ἀπόλλυσαι. Andr. 557. **Gleichniss.**

6. *Der Vogel.* 1. ὄρνις γὰρ ὥς τις ἐκ χερῶν ἄφαντος εἶ. Hipp. 827. **Gleichniss.** 2. τί νέον καρύξασ' οἴκων μ', ὥστ' ὄρνιν, θάμβει τῷδ' ἐξέπταξας; Hec. 178—180. **Gleichniss.** 3. ἧδ' ἐγὼ πέτρας ἔπι ὄρνις τις ὡσεὶ Καπανέως ὑπὲρ πυρᾶς δύστηνον αἰώρημα κουφίζω, πάτερ. Suppl. 1045—1047. **Gleichniss.** 4. ἄλλος δὲ βωμὸν ὄρνις ὡς ἔπτηξ' ὕπο. Herc. 974. **Gleichniss.** 5. χωροῦσι δ' ὥστ' ὄρνιθες ἀρθεῖσαι δρόμῳ πεδίων ὑποστάσεις. Bacch. 748—749. **Gleichniss.** 6. δοκῶ σφᾶς ἐν λόχμαις ὄρνιθας ὡς . . . ἔχεσθαι. 957—958. **Gleichniss.** 7. ὅπως ὄρνιθες ἐν μυχοῖς πέτρας πτήξαντες εἶχον. Cycl. 407—408. **Gleichniss.**

7. *Die Kleinen des Vogels.* 1. καλοῦμαι ὁ σὸς ποτὶ σοῖσι πίτνων στόμασιν νεοσσός (das Kind). Alc. 402—403. 2. θακεῖς νεοσσῶν (die Kinder) τήνδ' ἔχων πανήγυριν. Heracl. 239. 3. χρῆν νεοσσοῖς (die Kinder) τοῖσδε πῦρ λόγχας ὅπλα φέρουσαν ἐλθεῖν. Herc. 224—225. 4. εἷς μὲν νεοσσὸς (das Kind) ὅδε θανὼν Εὐρυσθέως. 982. 5. τεῦχος νεοσσῶν (das Kind) λευκὸν ἐκλοχεύεται. Hel. 258. 6. ὁ μὲν νεοσσός (Kind) ἐστιν. Iph. A. 1248.

8. *Der Vogel und seine Kleinen, die noch nicht fliegen können.* ὥς τις ὄρνις ἄπτερον καταστένων ὠδῖνα τέκνων. Herc. 1039—1040. **Gleichniss.**

9. *Die Kleinen des Vogels und der Vogel.* μάτηρ δ' ὡσεὶ πτανοῖς κλαγγὰν ὄρνις ἐξάρξω 'γὼ μολπάν. Troad. 147—148. **Gleichniss.**

10. *Der Vogel und seine Kleinen (und das Schreien).* ᾐόνες δ' ἅλιαι ἴαχοῦσ'. οἷον ὑπὲρ οἰωνὸς τεκέων βοᾷ (das Trauern), αἱ μὲν ἄορας, αἱ δὲ παῖδας. Troad. 826—831. **Gleichniss.**

11. *Die Kleinen des Vogels und der Flügel.* 1. ἦ καὶ νεοσσὸν (das kleine Kind) τόνδ' ὑπὸ πτερῶν (in deine Arme) σπάσας; Andr. 441. 2. νεοσσὸς ὡσεὶ πτέρυγας ἐσπίτνων ἐμάς. Troad. 746. **Gleichniss.**

12. *Der Flügel.* 1. ὦ λευκόπτερε (das Segel) Κρησία πορθμίς. Hipp. 752—753. 2. μᾶτερ, μᾶτερ, ἐγὼ δὲ σᾷ πτέρυγι (die Hand) συγκαταβαίνω. Andr. 504—505. 3. ἐμὲ δὲ πόντιον σκάφος ἀΐσσον πτεροῖσι (das Ruder) πορεύσει. Troad. 1085—1086. 4. ἄγγελμ' ἀνεπτέρωκε (das Erschrecken) Δαναϊδῶν πόλιν. Or. 876. 5. πτηνοῖσι (leicht) μύθοις. 1176. 6. S. XVII. 16. 7. ὡς φόβος μ' ἀναπτεροῖ (das Beeilen). Suppl. 89. 8. τὰ κείνου τέκν' ἔχων ὑπὸ πτεροῖς (der Schutz) σώζω τάδ'. Heracl. 10—11. 9. καί μ' ἀφείλεθ' ἡ τύχη ὥσπερ πτερὸν πρὸς αἰθέρ' ἡμέρᾳ μιᾷ. Herc. 509—510. **Gleichniss.** 10. ἅμ' ἀελίου πτέρυγι (der Wagen) θοᾷ. Ion. 123. 11. πρῶτον μὲν ὀρόφῳ πτέρυγα (die Decke) περιβάλλει πέπλων 1143. 12. τῷδ' ἂν εὐστόχῳ πτερῷ (der Pfeil). Hel. 76. 13. ὅπῃ νεὼς στείλαιμ' ἂν οὔριον πτερόν (das Segel). 147. 14. κρατὶ δ' ὀρθίους ἐθείρας ἀνεπτέρωκα (das Sträuben). 632—633. 15. βοστρύχους ὁμοπτέρους (gleich). El. 530. 16. ὁρῶμεν Ἑλλάδος νεὼς σκάφος ταρσῷ κατήρει πίτυλον ἐπτερωμένον (versehen). Iph. T. 1345—1346. 17. μὴ στέλλειν τὰν σὰν ἶνιν πρὸς τὰν κολπώδη πτέρυγ' (der Hafen) Εὐβοίας. Iph. A. 119—120. 18. πτηνὰς (vergänglich) διώκεις, ὦ τέκνον, τὰς ἐλπίδας. Fr. 273. 19. ὑπόπτερος (vergänglich) δ' ὁ πλοῦτος. 424. 4. 20. ποῖ πόδα πτερόεντα (zitternd) καταστάσω; 781.

13. *Der Flügel und die Kleinen des Vogels.* Ἡράκλειοι παῖδες, οὓς ὑπὸ πτεροῖς σώζω νεοσσοὺς ὄρνις ὣς ὑφειμένη. Herc. 71—72. **Gleichniss.**

14. *Der Flügel (und der Rauch).* 1. πτέρυγι (sich in die Höhe erheben) δὲ καπνὸς ὥς τις οὐράνια πεσοῦσα δορὶ καταφθίνει γᾶ. Troad. 1300—1301. **Gleichniss.** 2. κόνις δ' ἴσα καπνῷ πτέρυγι (sich in die Höhe erheben) πρὸς αἰθέρα ἄϊστον οἴκων ἐμῶν με θήσει. 1320—1321. **Gleichniss.**

15. *Der Leim und der Flügel.* ὥσπερ πρὸς ἰξῷ τῇ κύλικι λελημμένος πτέρυγας ἀλύει. Cycl. 433—434. Gleichniss.

16. *Das Fliegen.* 1. ἐπίσταμαι τε κοὐκ ἄφνω κακὸν τόδε προσέπτατ' (das Entstehen). Alc. 420—421. 2. εἴθ' ὤφελ' Ἀργοῦς μὴ διαπτάσθαι (das Durchschiffen) σκάφος Κόλχων ἐς αἶαν κυανέας Συμπληγάδας. Med. 1—2. 3. δύσορνις ἔπτατο (das Schiffen) κλεινὰς Ἀθάνας. Hipp. 759. 4. ἀμπτάμενα (das Verschwinden) τἀμὰ φροῦδα πάντα κεῖται. Andr. 1219. 5. Τάνταλος . . . ἀέρι ποτᾶται (das Schweben). Or. 5—7. 6. ὁρᾷς τὸ Δῖον οὗ βέλος διέπτατο (das Durchstechen); Suppl. 860. 7. ποτανοὶ (geschwind) δ' ἤνυσαν τὸν Ἅιδαν. 1142. 8. ἐκεῖνα μὲν θανόντ' ἀνέπτατο (das Verschwinden). Herc. 69. 9. τὸ δ' αὐτοῦ σπουδάσας διέπτατο (vorbei sein). 507. 10. πετομένας (die Schnelligkeit) κώπας, πετομένου (die Heftigkeit) δ' ἔρωτος ἀδίκων γάμων. Hel. 667. 11. οὐδ' ἐπὶ χρυσέοις ὅρμοισιν πεπόταμαι (sich freuen) τάλαιν'. El. 175—177. 12. πταμένας (niederschmettern) Διὸς βροντᾶς. Bacch. 88—90. 13. S. XV. 3.

17. *Das Fliegen (und das Blühen).* ὁ δ' ὄλβος ἄδικος καὶ μετὰ σκαιῶν ξυνὼν ἐξέπτατ' (das Verschwinden) οἴκων, σμικρὸν ἀνθήσας (die Unverzehrtheit) χρόνον. El. 943—944.

18. *Der Flügel und der Löwe.* ὑπόπτερον λέοντα (der schnelle Held) τέξεται πατρί. Fr. 1117. 15.

19. *Die Nachtigall.* σπούδαζε, πάσας ὥστ' ἀηδόνος στόμα φθογγὰς ἱεῖσα. Hec. 337—338. Gleichniss.

20. *Die Wildtaube.* ἦξαν πελείας ὠκύτητ' οὐχ ἥσσονες ποδῶν ἔχουσαι. Bacch. 1090—1091. Gleichniss.

21. *Die Wildtaube und der Falke.* οἱ δ' ὅπως πελειάδες ἱέραχ' ἰδοῦσαι πρὸς φυγὴν ἐνώτισαν. Andr. 1140—1141. Gleichniss.

22. *Der Schwan.* παιᾶνας δ' ἐπὶ σοῖς μελάθροις κύκνος ὣς γέρων ἀοιδὸς πολιᾶν ἐκ γενύων κελαδήσω. Herc. 691—694. Gleichniss.

23. *Der graue Schwan.* 1. ἐστάλην ἰαλέμων γόων ἀοιδὸς, ὥστε πολιὸς ὄρνις. Herc. 109—110. Gleichniss. 2. τί μ' ἀμφιβάλλεις χερσὶν ὦ τάλαινα παῖ, ὄρνις ὅπως κηφῆνα πολιόχρων κύκνος; Bacch. 1363 bis 1364. Gleichniss.

24. *Der wehklagende Schwan.* οἷα δέ τις κύκνος ἀχέτας . . . ἀγκαλεῖ, . . . ὣς σὲ τὸν ἄθλιον πατέρ' ἐγὼ κατακλάομαι. El. 151 bis 156. Gleichniss.

25. *Der (Fluss, der) Schwan und der Flügel.* στίλβουσι δ' ὥστε ποταμίου κύκνου πτερόν. Rhes. 618. **Gleichniss.**

26. *Der Geier.* κτενοῦσί σε δισσοὶ λαβόντες γῦπες (der grausame Mensch). Andr. 74—75.

27. *Das wilde Thier.* 1. θοίναν ἀγρίων θηρῶν (die grausamen troischen Frauen) τιθέμενος. Hec. 1073. 2. κεκρυμμένους θῆρας (der Rächer) ξιφήρεις αὐτίκ' ἐχθροῖσιν φανεῖ. Or. 1272—1273. 3. κοίλοις ἐν ἄντροις, ὥστε θὴρ, μόνος. Fr. 425. **Gleichniss.**

28. *Das wilde Thier (der Felsen, derSklave, der Altar, die Stadt, sich ducken aus Furcht und der Sturm).* ἔχει γὰρ καταφυγὴν θὴρ μὲν πέτραν, δοῦλος δὲ βωμοὺς θεῶν, πόλις δὲ πρὸς πόλιν ἔπτηξε (zur Hilfe rufen) χειμασθεῖσα (das Unglück) (ein jeder kann im Falle eines Unglückes auf Hilfe rechnen). Suppl. 267—269. **Allegorie.**

29. *Das beissende Thier.* δουλεύειν . . . παρανόμῳ δάκει (der Feind). Troad. 282—284.

30. *Das Rauben.* S. XXIV. e. 2.

31. *Die Kleinen des Thieres (und das Kalb).* σκύμνον γάρ μ ὥστε οὐριθρέπταν, μόσχον δειλαία δειλαίαν εἰσόψει χειρὸς ἀναρπαστὰν σᾶς ἄπο λαιμότομόν θ' Ἅιδᾳ γᾶς ὑποπεμπομέναν σκότον. Hec. 204 bis 209. **Gleichniss.**

32. *Der Kinnbacken.* 1. πελέκεων γνάθοις (die Schneide eines Werkzeuges). Cycl. 395. 2. S. XXIV. c. 3.

33. *Das Kriechen.* 1. σκοτία δ' ἐπ' ὄσσοισι νὺξ ἐφέρπει (sich nähern). Alc. 269. 2. τὰ δ' ἄλλα χαῖρε κύλικος ἑρπούσης (das Umlaufen) κύκλῳ. Fr. 471.

34. *Der Eber.* ὡς κάπροι δ' ὀρέστεροι γυναικὸς ἀντίοι σταθέντες ἐννέπουσι. Or. 1460—1462. **Gleichniss.**

35. *Der die Zähne fletschende Eber.* κάπροι δ' ὅπως θήγοντες ἀγρίαν γένυν (der Kinnbacken als Synecdoche: der Zahn) ξυνῆψαν. Phoen. 1380—1381. **Gleichniss.**

36. *Der Drache.* 1. ὁ δὲ παῖς Στροφίου, . . . φόνιός τε δράκων (der schreckliche Mensch). Or. 1403—1406. 2. S. XV. 13.

37. *Der Drache (und der Blitz).* ὁ μητροφόντης ὅδε πρὸ δωμάτων δράκων (der schreckliche Mensch) στίλβει νοσώδεις ἀστραπὰς (der Blick), στύγημ' ἐμόν. Or. 479—480.

38. *Der Löwe.* 1. ἦλθον δόμους, . . . λέοντες (der schreckliche Mensch) Ἕλλανες δύω. Or. 1400—1401. 2. ἥκω κλύων τὰ δεινὰ

καὶ δραστήρια δισσοῖν λεόντοιν (der schreckliche Mensch). 1554—1555. 3. ὁ δὲ χερὶ σπάσας ξίφος, μόσχους ὀρούσας ἐς μέσας λέων ὅπως, παίει. Iph. T. 296—298. **Gleichniss.** 4. S. XVIII. 9.

39. *Der Löwe und die Beute.* μ' εὐτυχοῦντ' ἐνόσφισας θοίνης λέοντα. Rhes. 56—57. **Gleichniss.**

40. *Der im dichten Walde hausende Löwe.* ὀρεία τις ὡς λέαιν' ὀργάδων δρύοχα νεμομένα τάδε κατήνυσεν. El. 1163—1164. **Gleichniss.**

41. *Der in der Höhle hausende Löwe.* ηὗρε δ' ἐν Ἠλέκτραισιν πύλαις τέκνα . . . μάτηρ, ὥστε λέοντας ἐναύλους μαρναμένους. Phoen. 1570—1574. **Gleichniss.**

42. *Die gebärende Löwin.* τοκάδος δέργμα λεαίνης ἀποταυροῦται δμωσίν. Med. 187—188.

43. *Die Jungen des Löwen und der Löwe.* πικροὶ γὰρ αὐτοῖς ἥξετ' ἐκτεθραμμένοι σκύμνοι (das Kind) λεόντων (tapfere Männer). Suppl. 1222—1223.

44. *Das Löwenjunge.* 1. δέχει γὰρ τὸν Ἀχίλλειον σκύμνον (das Kind) ἐς οἴκους. Andr. 1169—1170. 2. ἑλόντες σκύμνον (das Kind) ἀνοσίου πατρός. Or. 1213. 3. δι' ὀρνιθόγονον ὄμμα κυκνόπτερον καλλοσύνας Λήδας σκύμνου (die Kinder) δυσελένας. 1387—1388.

45. *Der Löwe (und der Spross).* ἐχθροῦ λέοντος (der gewaltige Mann) δυσμενῆ βλαστήματα (die Kinder). Heracl. 1006.

c. Die Pflanzen.

1. *Der Epheu und die Eiche.* ὅμοια κισσὸς δρυὸς ὅπως τῆσδ' ἕξομαι. Hec. 398. **Gleichniss.**

2. *Der Epheu und der Spross des Lorbeerbaumes.* προσείχεθ' ὥστε κισσὸς ἔρνεσιν δάφνης λεπτοῖσι πέπλοις. Med. 1213—1214. **Gleichniss.**

3. *Der aus der Fichte fliessende Saft, die Thränen (und der Kinnbacken).* σάρκες δ' ἀπ' ὀστέων ὥστε πεύκινον δάκρυ (πίσσα, das P ech) γναθμοῖς (die Kraft) ἀδήλοις φαρμάκων ἀπέρρεον. Med. 120 bis 1201. **Gleichniss.**

d. Das Feuer.

1. *Das Feuer.* ἤδη τόδ' ἐγγὺς ὥστε πῦρ ὑφάπτεται ὕβρισμα βακχῶν. Bacch. 778—779. **Gleichniss.**

2. *Das sich verbreitende Feuer*. S. I. 19.

3. *Das Lodern*. 1. Ἄρης αἷμα δάϊον φλέγει (das Reizen). Phoen. 240—241. 2. πολυδάκρυτον Ἀΐδα γόον φλέγουσαν (das Jammern). Fr. 122. (Ar. Thesm. 1041). 3. πόλιν δὲ πολεμία κατεῖχε φλόξ (der Krieg). 362. 23.

4. *Das Funkeln (und das Bollwerk)*. αἴθων (heftig) γὰρ ἀνὴρ καὶ πεπύργωται (kühn) θράσει. Rhes. 122.

5. *Die Wärme*. 1. φίλων οὐδενὸς οὐδὲν παραθαλπομένη (das Trösten) φρένα μύθοις. Med. 142—143. 2. χαρᾷ θερμανόμεσθα (die Freude) καρδίαν. El. 401—402.

6. *Das Schmelzen*. 1. τὸν πάντα συντήκουσα (der Zeitvertreib) δακρύοις χρόνον. Med. 25. 2. ἡ δ' ἐν θαλάμοις τήκει (das Verkümmern) βιοτήν. 141. 3. μὴ λίαν τάκου (traurig sein) δακρυομένα σὸν εὐνάταν. 158. 4. τί γὰρ σὸν ὄμμα χρώς τε συντέτηχ' (das Zusammenfallen) ὅδε; 689. 5. ἐκτέτηκα (traurig sein) καρδίαν θρήνοισι μητρὸς, τήνδε τ' ἐκτήκω (das Kränken) γόοις. Hec. 433—434. 6. ἀγρίᾳ ξυντακεὶς (das Siechen) νόσῳ. Or. 34. 7. ὄμμα δ' ἐκτήξουσ' (nass machen) ἐμὸν δακρύοις. 134—135. 8. μὴ τῶν ἐμῶν ἕκατι συντήκου (das Siechen) κακῶν. 283. 9. δακρύοις γέροντ' ὀφθαλμὸν ἐκτήκω (das Thränen) τάλας. 529. 10. ὅστις τρόποισι συντακῇ (einig sein). 805. 11. ἣν φοβουμένη πάλαι τὸ μέλλον ἐκτηκόμην (das Schmachten) φόβῳ. 859—860. 12. ἔκ τοί με τήξεις (das Rühren). 1047. 13. ἐμὸν δέμας γεραιὸν ξυντακείς (das Siechen). Suppl. 1105 bis 1106. 14. αἰθὴρ ἔχει νιν ἤδη πυρὸς τετακότας (das Brennen) σποδῷ. 1140—1141. 15. ψυχὴν ἐτήκου (traurig sein). Heracl. 645. 16. μή νυν ἄγαν σὸν δάκρυσιν ἐκτήξῃς (hässlich machen) χρόα. Hel. 1419. 17. ψυχὰν τακομένα. El. 207. 18. λύπαις γὲ συντετηκός (das Verschwinden). 240. 19. τακόμαν (das Erbarmen) δ' ἐγώ. 1209. 20. ἐμὲ δὲ συντήξουσι (das Aufreiben) νύκτες. Iph. A. 398.21. κακῷ κακὸς δὲ συντέτηκεν (die Zuneigung) ἡδοναῖς. Fr. 298. 22. τήκω (traurig machen) τάλαιναν καρδίαν ὀρρωδίᾳ. 900. 6. 23. πᾶσα γὰρ ἀγαθὴ γυνὴ ἥτις ἀνδρὶ συντέτηκε (die Eintracht) σωφρονεῖν ἐπίσταται. 901. 2—3.

7. *Das Schmelzen (und die Felsenquelle)*. τάκομαι (das Thränen) ὡς πετρίνα πιδακόεσσα λιβάς. Andr. 116.

8. *Das Schmelzen (und das Lüftchen)*. ὡς ὅδ' εὐναῖος γαμέτας ξυντηχθεὶς (sich vereinigen) αὔραις (die Seele) ἀδόλοις γενναίας ἀλόχῳ ψυχᾶς. Suppl. 1028—1030.

e. Das Wasser.

1. *Die Quelle* 1. θερμὸς δὲ κρουνὸς (die Fluth) δεσπότου παρὰ σφαγαῖς βάλλει με δυσθνήσκοντος αἵματος νέου. Rhes. 791. 2. δακρυρρόους τέκνων πηγὰς (die Thränen) ἀφαίρει. Herc. 98—99. 3. οὐ δύναμαι κατέχειν γραίας ὅσσων ἔτι πηγάς (die Thränen). 449—450. 4. πηγάς (die Milch) τ' οὐρείων ἐκ μόσχων. Iph. T. 162.

2. *Die Quelle (und das Rauben).* χρυσοῦς . . . πλόκος θαυμαστὸν ἵει νᾶμα (der Strahl) παμφάγου (verheerend) πυρός. Med. 1186—1187.

3. *Die Felsenquelle.* S. XXIV. d. 7.

4. *Das Tröpfeln.* 1. ἦ κενὸς ψόφος στάζει (das Tönen) δι' ὤτων; Rhes. 565—566. 2. λάβετ' ἀμφίπολοι γραίας ἀμενοῦς, . . . καταλειβομένη (verschwindend) τ' ἄλγεσι πολλοῖς. Suppl. 1115—1119.

5. *Das tröpfelnde Wasser.* S. XXIV. a. 4.

6. *Das Tröpfeln und das Wasser (am glatten Felsen).* στάζω λισσάδος ὡς πέτρας λιβὰς ἀνάλιος ἁ τάλαιν'. Andr. 533—534. **Gleichniss.**

7. *Das Fliessen.* 1. πολλῇ γὰρ ἠχῇ Θρήκιος ῥέων (das Fluthen) στρατὸς ἔστειχε. Rhes. 290—291. 2. ὄλβου δ' ἐπιρρυέντος (Ueberfluss haben). Med. 1229. 3. Κύπρις γὰρ οὐ φορητός, ἢν πολλὴ ῥυῇ (das Bestürmen). Hipp. 443. 4. κακῶν τοσούτων οὐχ ὁρᾷς ἐπιρροάς (sich nähern). Andr. 349. 5. ὦ Διὸς ἀέναον (ewig dauernd) κράτος. Or. 1299. 6. ἄνω γὰρ ἂν ῥέοι (der Gang der Dinge) τὰ πράγμαθ' οὕτως. Suppl. 520—521. 7. παλίρρους (die Rückkehr) δὲ τάνδ' ὑπάγεται δίκα διαδρόμου λέχους. El. 1155. 8. παῦσαι διώκων ῥεῦμά (die Menge) τ' ἐξορμῶν στρατοῦ. Iph. T. 1437. 9. φοινίους ἔχει ῥοάς (die pochende Ader). Fr. 992.

8. *Das Fliessen und das Branden.* τὴν Φρυγῶν πόλιν χρυσῷ ῥέουσαν (Ueberfluss haben) ἤλπισας κατακλύσειν (zu Diensten stehen). Troad. 995.

9. *Der Fluss.* S. XXIV. b. 25.

10. *Das Rauschen.* 1. κὰκ τοῦδ' ἐχώρει ῥόθιον (das Murren) ἐν πόλει κακόν. Andr. 1096. 2. ἐν δ' οὖν λόγοισι σοῖς ἐμοῖς ὁμορροθεῖ (die Hilfe). Or. 530. 3. ἐπερρόθησαν (das Lärmen) δ' οἱ μὲν ὡς καλῶς λέγοι. 901. 4. πάντες δ' ἐπερρόθησαν (die Zustimmung) Ἀργεῖοι. Phoen. 1237.

11. *Die Fluth.* ὀμμάτων δ' ἄπο αἱμοσταγῆ πρηστῆρε (viele Thränen) ῥεύσονται κάτω. Fr. 388.

f. Meteorologische Erscheinungen.

1. *Der Aether, der Sommer, das Sonnenlicht, der Sturm, die finstere Wolke (der Samen, das stille Meer) und das Trübwerden.* ἐς ταὐτὸν ἥκειν φημὶ ταῖς βροτῶν τύχαις τόνδ' ὃν καλοῦσιν αἰθέρ', ᾧ τάδ' ἔστι δή. οὗτος θέρους τε λαμπρὸν ἐκλάμπει σέλας, χειμῶνά τ' αὔξει συντιθεὶς πυκνὸν νέφος, θάλλειν τε καὶ μή, ζῆν τε καὶ φθίνειν ποιεῖ. οὕτω δὲ θνητῶν σπέρμα (das Geschlecht) τῶν μὲν εὐτυχεῖ λαμπρᾷ γαλήνῃ (die Ruhe) τῶν δὲ συννέφει (unglücklich werden) πάλιν, ζῶσίν τε σὺν κακοῖσιν, οἱ δ' ὄλβου μέτα φθίνουσ' ἐτείοις προσφερεῖς μεταλλαγαῖς. Fr. 332. **Gleichniss.**

2. *Das Sonnenlicht.* 1. ἥκει φῶς (der Retter) ἐμοῖς καὶ σοῖς κακοῖς. Or. 243. 2. οὑμὸς ἐν φάει (das Glück) βίος. Phoen. 1281. 3. τῆς δίκης σώζων φάος (der Ruhm). Suppl. 564. 4. ὦ φάος (der Retter) μολὼν πατρί. Herc. 531. 5. Θήβαις ἱερὸν φῶς (das Glück). 797. 6. διδύμων προσώπων καλλιβλέφαρον φῶς (die Schönheit). Ion. 187—189. 7. ἔνθα πατὴρ ἱππότας τρέφεν Ἑλλάδι φῶς (der Held). El. 448—449. 8. ὦ φάος (der Retter) μέγιστον ἡμῖν εὐίου βακχεύματος. Bacch. 608. 9. ἔρρει φῶς (der Ruhm) σκήπτρων. Iph. T. 187. 10. συνομαίμονα τόνδε δόμοισιν ἐξεθρέψω φάος (das Glück). 848—849. 11. φῶς (die Glückseligkeit) γὰρ τόδ' ἥκει μακάριον τῇ παρθένῳ. Iph. A. 439. 12. παῖδα σὲ Θεσσαλίᾳ μέγα φῶς (der Ruhm) . . . . . γεννάσειν χείρων ἐξονόμαζεν. 1063—1066. 13. ἀρετὴ τῶν εὐγενῶν ἔλαμψε (das Hervorragen). Fr. 234. 14. παίδων νεογνῶν ἐν δόμοις ἰδεῖν φάος (die Glückseligkeit). 318. 7.

3. *Die Finsterniss.* 1. γαμεῖ βιαίως σκότιον (gottlos) Ἀγαμέμνων λέχος. Troad. 44. 2. κακόν τι κεύθεις καὶ στέγεις ὑπὸ σκότῳ (das Geheimniss). Phoen. 1214. 3. σκοτίαν (traurig) αἰῶνα. 1484. 4. S. XVII. 25. 5. ἡ δ' εὐλάβεια σκότον (eine Sache ohne Ruhm) ἔχει καθ' Ἑλλάδα. Fr. 1039. 8.

4. *Die Finsterniss und die Wolke.* 1. ἀλλ' ὅ τι τοῦ ζῆν φίλτερον ἄλλο σκότος (die Ungewissheit) ἀμπίσχων κρύπτει νεφέλαις (die Unbekanntheit). Hipp. 192—193. 2. τίνα σκότον (die Decke) λάβω προσώπῳ; ποῖον ἐπίπροσθεν νέφος θῶμαι; Or. 467—469.

5. *Die Nacht.* δι' ἅλα νύχιον (wild). Med. 211.

6. *Der Stern.* 1. S. XXIII. 28. 2. Αἰγαίαις τ' ἐνάλοις δόλιον ἀκταῖς ἀστέρα (die Fackel) λάμψας. Hel. 1130—1131.

7. *Der glänzende Stern.* τὸν Ἑλλανίας φανερώτατον ἀστέρ' (der wackerste Jüngling) Ἀθάνας εἴδομεν ... ἄλλαν ἐπ' αἶαν ἱέμενον. Hipp. 1121—1125.

8. *Der fliegende Stern.* S. XX. 14.

9. *Das Lüftchen.* 1. δι' ἐμᾶς ᾖξεν ποτε νηδύος αὔρα (der Schmerz). Hipp. 165. 2. S. XXIV. d. 8.

10. *Der Wind.* 1. δεινὰ γὰρ τὰ πάντ' ἐπιπνεῖ (das Anfallen). Hipp. 563. 2. κανόνων δὲ τυκίσματα Φοίβου πυρὸς φοίνικι πνοᾷ (das Berühren) καθελών. Troad. 812—815. 3. στρατὸν Ἀργείων ἐπιπνεύσας (wüthend werden) αἵματι Θήβας. Phoen. 789—790. 4. Ἀργείοις ἐπιπνεύσας (das Reizen) σπαρτῶν γένναν. 794—795. 5. καὶ πνεύματ' ἀνέμων οὐκ ἀεὶ ῥώμην ἔχει (das Unglück ist nicht immer so gross). Herc. 102. Allegorie. 6. ταχὺ δὲ πρὸς πατρὸς τέκν' ἐκπνεύσεται (das Angreifen). 885. 7. τάδ' οὐκ ἄσημα πνεύματ' (der Lärm) αἴρεται. El. 749.

11. *Der Wind und das Blasen.* 1. μετάτροποι πνέουσιν (der Umschwung) αὖραι (das Schicksal) δόμων. El. 1147. 2. νεύει βίοτος, νεύει δὲ τύχη κατὰ πνεῦμ' ἀνέμων (die Veränderung der Umstände). Fr. 152. Gleichniss.

12. *Der Wirbelwind.* τυφὼς πύλαισιν ὥς τις ἐμπεσὼν βοᾷ. Phoen. 1154. Gleichniss.

13. *Die Wolke.* 1. νέφος (die Leidenschaft) οἰμωγῆς. Med. 107. 2. στυγνὸν δ' ὀφρύων νέφος (die Traurigkeit) αὐξάνεται. Hipp. 173. 3. τοῖον Ἑλλάνων νέφος (die Menge) ἀμφί σε κρύπτει δορὶ δὴ δορὶ πέρσαν. Hec. 907—909. 4. ἀμφὶ δὲ πτόλιν νέφος (die Menge) ἀσπίδων πυκνὸν φλέγει. Phoen. 250—251. 5. Κρέοντα λεύσσω τόνδε δεῦρο συννεφῆ (traurig). 1307. 6. πότερ' ἐμαυτὸν ἢ πόλιν στένω δακρύσας, ἣν πέριξ ἔχει νέφος (das Unglück). 1310—1311. 7. στεναγμῶν γάρ με περιβάλλει νέφος (der Schlag). Herc. 1140. 8. ξυννέφουσαν (das Zusammenziehen) ὄμματα. El. 1078.

14. *Die Wolke und die Sterne.* S. XXIII. 29.

15. *Die Wolke und der Sturm.* πλαγκτὰ δ' ὡσεί τις νεφέλα πνευμάτων ὑπὸ δυσχίμων ἀΐσσω. Suppl. 961—962. Gleichniss.

16. *Der Sturm.* 1. τί μέλλετε σκηπτοῦ (der Anfall) 'πιόντος πολεμίων σῶσαι βίον. Rhes. 673—674. 2. S. XXIV. b. 28. 3. δόμων σῶν ὄλβος ὡς χειμάζεται (das Unglück). Ion. 966. 4. φιλεῖ τὰ τοιάδε

ληφθέντα φαύλως ἐς μέγαν χειμῶν' (das Unglück) ἄγειν. Fr. 781. 53—54.

17. *Der Sturm und der Zusammensturz.* θύελλα (das Unglück) σείει δῶμα, συμπίπτει (das Verschwinden) στέγη. Herc. 905.

18. *Der Blitz.* S. XXIV. b. 37.

19. *Der Schnee.* πυκνῇ δὲ νιφάδι (Hagel von Steinen) πάντοθεν σποδούμενος. Andr. 1129.

20. *Der Frühling.* S. XX. 21.

Blicken wir nun zurück auf die Tropen der drei Tragiker und vergleichen wir sie miteinander.

Alle drei Dichter repräsentieren einzelne Zeitalter der Geschichte Athens: Aeschylus das der Perserkriege, Sophocles das des Pericles, Euripides das des Cleon, der unbändigen Demagogie. Dies erhellt nicht nur aus der Wahl der Stoffe ihrer Dramen und aus deren Tendenz, sondern auch aus den Proportionstropen selbst mit ganzer Bestimmtheit.

Während Aeschylus mit besonderem Nachdruck das Individuum hervorhebt, bilden die vom Menschen entnommenen Proportionstropen des Sophocles kaum ein Drittel der gleichnamigen Proportionstropen des Aeschylus, und dies ist auch natürlich; denn in der Phantasie eines solchen kriegerischen Mannes, der im Zeitalter der Perserkriege lebte, in jener Zeit, als noch so zu sagen alles der persönliche Muth am Kampfplatze entschied, ragt das Individuum jedenfalls mehr hervor, als bei einem, der im Zeitalter des Pericles lange die Segnungen des Friedens genoß. Sehr eigenthümlich ist der Unterschied, den wir in dieser Beziehung bei Euripides wahrnehmen. Obwohl seine übrig gebliebenen Werke dreimal so groß sind, als diejenigen des Aeschylus (auch die Fragmente beider eingerechnet), so bilden seine vom Menschen entnommenen Proportionstropen nur die Hälfte, also verhältnismäßig nur ein Sechstel der gleichnamigen des Aeschylus, während seine Synecdochen und Metonymien mehr als noch einmal so zahlreich sind: also es ragt zwar auch bei Euripides das Individuum hervor, aber auf eine ganz andere Weise, als bei Aeschylus. Der Held von Marathon, der um die Freiheit seines Vaterlandes begeistert kämpfende Dichter, schmückt mit

den Blumen seiner Phantasie seinen Krieger; der skeptische und grübelnde Dramatiker Athens, der sein Vaterland auf der höchsten Höhe der Macht, bald in den Strudel der Vernichtung gezogen sieht, vor welchem die Gesellschaft und das dasselbe bildende Individuum mit seinen unzählbaren der Vernunft unausgesetzt widersprechenden Leidenschaften und Wünschen als unergründliches Problem dasteht, zerreißt fortwährend mit seinen Synecdochen und zergliedert mit seinen Metonymien den Menschen. Und als tiefer liegender psychologischer Beweis dessen, daß die Verworfenheit des Weibes, wovon er sich wahrscheinlich aus seiner eigenen traurigen Erfahrung überzeugte, ihn tief verletzte, und sein Gemüth gegen das Weib sehr erbitterte, können die sehr zahlreichen (vierundzwanzig) Metonymien gelten (B. 58—81), in welchen er „das Bett" in den verschiedensten und kühnsten, auf das geschlechtliche Leben bezüglichen Wendungen gebraucht.

Während wir bei Sophocles nur einen einzigen verwaisten Tropus aus dem Kreise der Religion und Mythologie finden, bietet uns Aeschylus deren siebenundzwanzig, trotzdem, daß seine übrig gebliebenen Werke nicht ganz zwei Drittel der übrig gebliebenen des Sophocles bilden (auch die Fragmente beider eingerechnet). Aber auch dies ist ein Ausfluß ihres Zeitalters und ihrer Individualität: Aeschylus, dessen Vater Euphorion möglicherweise Priester der Mysterien von Eleusis war, besaß gewiß mehr religiöses Gefühl, als der an der Brust der Rhetorik und Philosophie im aufgeklärten und freisinnigen Zeitalter des Pericles heranwachsende Sophocles. Wir glauben es vollständig, daß sich Aeschylus im Schmerze darüber nach Sicilien entfernte, daß man ihn so arg mißverstehen konnte, als er des Verraths der Mysterien angeklagt wurde, und nicht deshalb, weil ihn der junge Sophocles besiegte! Eigenthümliches Interesse bietet Euripides auch in Bezug auf die Religion und Mythologie. Man bemerkt nämlich, daß die in diesen Kreis gehörenden und bei Sophocles fast ganz verschwindenden Bilder bei ihm wieder in den Vordergrund treten, bei Synecdoche, Metonymie und Proportionstropen gleichmäßig. Wir wissen, daß er ein Skeptiker war, und daß er als solcher an der Existenz der Gottheit öfters zweifelte, daß er besonders derjenigen Religion abgeneigt war, die das abergläubische Volk mit seinen Niedrig-

keiten und die Mythologie mit ihren erdichteten Geschmacklosigkeiten entstellte; aus einigen seiner Aeußerungen können wir aber auch ersehen, daß er sich dem Charakter großer und poetischer Geister gemäß in der Tiefe seiner Seele doch eine wenn auch schon in den äußersten Umrissen schwankende Gottheit bildete. Denn wie auch immer allerlei pessimistische Erfahrungen seine Skepsis steigerten, so brach er doch nicht so zusammen (wie dies besonders aus der Tendenz der Bacchae erhellt), daß er an eine geheime Macht nicht mehr hätte glauben können, die diese chaotische Welt regiert, und die früher oder später Gerechtigkeit widerfahren lassend, dem Guten die Belohnung, dem Schlechten die Strafe ertheilt. Als er an diese eigene, von ihm selbst nicht genug erkannte, doch geglaubte Gottheit denkt, gebraucht er die aus der Religion und Mythologie entnommenen Proportionstropen und schmückt mit seinen wenigen aber wohl aufbewahrten Bildern seine Gedanken: das sind die lichteren, schöneren Momente seines Glaubens. Wenn sich aber sein Gemüth verdüstert, wenn Zweifel in seiner Seele wühlt, so sagt er mit pessimistischer Stimmung „Opfer“ und „Fluch“ für „Altar“, „Abschlachten“ für „Opferschaf“, „Blut“ für „Opfer“, „Blut des Gefallenen“ für „Trankopfer,“ kurz: er greift mit den Waffen der Synecdoche und Metonymie den alltäglichen Glauben an.

Bei Aeschylus spielen seinem Zeitalter und Charakter gemäß die aus den Wettkämpfen, dem Kriege und staatlichen Leben entnommenen Bilder eine beträchtlich größere Rolle, als bei Sophocles, und Ernst Curtius bemerkt sehr treffend (Griech. Gesch. 2, 266, dritte Aufl.), daß Sophocles so wenig wie Aeschylus dem öffentlichen Leben fremd war, aber er war ganz Dichter und hatte keine Neigung, sich durch Staatsgeschäfte und Parteitreiben die heitere Ruhe seines Geistes trüben zu lassen. Bei Euripides finden sich ebenfalls nur wenige diesbezügliche Proportionstropen, aber Synecdoche und Metonymie treten in den Vordergrund. Dieser Umstand beweist, daß Euripides als reflectierender Dichter zwar über Krieg und staatliches Leben nachdachte (wie denn dies aus der Tendenz besonders der Supplices, Heraclidae, Helena und Orestes erhellt), aber sich gegen dieselben nicht sympathisch verhielt.

Interessant sind die aus der Arzneikunde entnommenen in beträchtlicher Anzahl vorkommenden Proportionstropen des Aeschylus. So auffallend wirkungsvoll und scharf sind diese, daß wir unwillkürlich auf den Gedanken kommen, sie seien ein Ausfluß der durch die Eindrücke der heftigen Kämpfe bei Marathon, Artemisium, Salamis und Plataeae auf ein poetisches und empfängliches Gemüth entstandenen Empfindungen. Gewiß sah der Dichter die wackeren griechischen Krieger unter unsäglichen Schmerzen nacheinander zusammenstürzen, und vielleicht war er auch Augenzeuge jener ergreifenden marathonischen Episode, als sein Bruder Cynaegirus, der in seiner Begeisterung ein flüchtendes persisches Schiff mit den Händen glaubte zurückhalten zu können am Gestade, von den Waffen des Feindes zusammengehauen in das Meer fiel!

Die auffallend große Anzahl der vom Menschen, von der Religion, Mythologie, den Wettkämpfen, dem Kriege, staatlichen Leben und der Arzneikunde entlehnten Bilder bei Aeschylus bezeugt also entschieden den Geist der Perserkriege und den congenialen Geist eines in dieser Zeit lebenden, mit seinem Zeitalter in Allem congenialen Dichters; während der Umstand, daß Gymnastik, Tanz, Gesang, Musik, Poesie, Architektur, Bildhauerei, Malerei, Schmiedehandwerk, Jagd, Fischfang, Pferdezucht und Pferderennen, Viehzucht, Bienenzucht, Gärtnerei und Ackerbau, Weinbau und Handel verhältnismäßig in erster Reihe bei Aeschylus, dann aber auch bei Sophocles und Euripides eine beträchtliche Rolle spielen, auf die große attische Zeit hinweist, in welcher sich diese Werke des Friedens eines so mächtigen Aufschwunges erfreuten, so großartig emporblühten.

Die aus der Schifffahrt und der Natur entnommenen Bilder des Aeschylus und Sophocles sind so zahlreich, so schön, so groß angelegt und gewaltig, daß es unmöglich ist, einerseits nicht wahrzunehmen, wie aus ihren Werken die große Seemacht Athens uns entgegenstrahlt, und nicht einzusehen, wie diese Macht uns zwei auf ihr Vaterland stolze Dichter entgegenstrahlen lassen, andererseits nicht zu erfahren, wie diese zwei Dichter die Natur liebten, womit im Vergleiche sie, vielleicht ihr Vaterland und ihre Nation ausgenommen, kaum etwas Schöneres und Größeres kannten. Die diesbezüglichen Bilder des Euripides stimmen in

2. *Das sich verbreitende Feuer.* S. I. 19.

3. *Das Lodern.* 1. Ἄρης αἷμα δάϊον φλέγει (das Reizen). Phoen. 240—241. 2. πολυδάκρυτον Ἀΐδα γόον φλέγουσαν (das Jammern). Fr. 122. (Ar. Thesm. 1041). 3. πόλιν δὲ πολεμία κατεῖχε φλόξ (der Krieg). 362. 23.

4. *Das Funkeln (und das Bollwerk).* αἴθων (heftig) γὰρ ἀνὴρ καὶ πεπύργωται (kühn) θράσει. Rhes. 122.

5. *Die Wärme.* 1. φίλων οὐδενὸς οὐδὲν παραθαλπομένη (das Trösten) φρένα μύθοις. Med. 142—143. 2. χαρᾷ θερμανόμεσθα (die Freude) καρδίαν. El. 401—402.

6. *Das Schmelzen.* 1. τὸν πάντα συντήκουσα (der Zeitvertreib) δακρύοις χρόνον. Med. 25. 2. ἡ δ' ἐν θαλάμοις τήκει (das Verkümmern) βιοτήν. 141. 3. μὴ λίαν τάκου (traurig sein) δακρυομένα σὸν εὐνάταν. 158. 4. τί γὰρ σὸν ὄμμα χρώς τε συντέτηχ' (das Zusammenfallen) ὅδε; 689. 5. ἐκτέτηκα (traurig sein) καρδίαν θρήνοισι μητρός, τήνδε τ' ἐκτήκω (das Kränken) γόοις. Hec. 433—434. 6. ἀγρίᾳ ξυντακεὶς (das Siechen) νόσῳ. Or. 34. 7. ὄμμα δ' ἐκτήξουσ' (nass machen) ἐμὸν δακρύοις. 134—135. 8. μὴ τῶν ἐμῶν ἕκατι συντήκου (das Siechen) κακῶν. 283. 9. δακρύοις γέροντ' ὀφθαλμὸν ἐκτήκω (das Thränen) τάλας. 529. 10. ὅστις τρόποισι συνταχῇ (einig sein). 805. 11. ἣν φοβουμένη πάλαι τὸ μέλλον ἐκτηκόμην (das Schmachten) φόβῳ. 859—860. 12. ἔκ τοί με τήξεις (das Rühren). 1047. 13. ἐμὸν δέμας γεραιὸν ξυντακείς (das Siechen). Suppl. 1105 bis 1106. 14. αἰθὴρ ἔχει νιν ἤδη πυρὸς τετακότας (das Brennen) σποδῷ. 1140—1141. 15. ψυχὴν ἐτήκου (traurig sein). Heracl. 645. 16. μή νυν ἄγαν σὸν δάκρυσιν ἐκτήξῃς (hässlich machen) χρόα. Hel. 1419. 17. ψυχὰν τακομένα. El. 207. 18. λύπαις γε συντετηκός (das Verschwinden). 240. 19. τακόμαν (das Erbarmen) δ' ἐγώ. 1209. 20. ἐμὲ δὲ συντήξουσι (das Aufreiben) νύκτες. Iph. A. 398.21. κακῷ κακὸς δὲ συντέτηκεν (die Zuneigung) ἡδοναῖς. Fr. 298. 22. τήκω (traurig machen) τάλαιναν καρδίαν ὀρρωδίᾳ. 900. 6. 23. πᾶσα γὰρ ἀγαθὴ γυνὴ ἥτις ἀνδρὶ συντέτηκε (die Eintracht) σωφρονεῖν ἐπίσταται. 901. 2—3.

7. *Das Schmelzen (und die Felsenquelle).* τάκομαι (das Thränen) ὡς πετρίνα πιδακόεσσα λιβάς. Andr. 116.

8. *Das Schmelzen (und das Lüftchen).* ὡς ὅδ' εὐναῖος γαμέτας ξυντηχθεὶς (sich vereinigen) αὔραις (die Seele) ἀδόλοις γενναίας ἀλόχῳ ψυχᾶς. Suppl. 1028—1030.

e. Das Wasser.

1. *Die Quelle.* 1. θερμὸς δὲ κρουνὸς (die Fluth) δεσπότου παρὰ σφαγαῖς βάλλει με δυσθνήσκοντος αἵματος νέου. Rhes. 791. 2. δακρυρρόους τέκνων πηγὰς (die Thränen) ἀφαιρεῖ. Herc. 98—99. 3. οὐ δύναμαι κατέχειν γραίας ὅσσων ἔτι πηγάς (die Thränen). 449—450. 4. πηγάς (die Milch) τ' οὐρείων ἐκ μόσχων. Iph. T. 162.

2. *Die Quelle (und das Rauben).* χρυσοῦς . . . πλόκος θαυμαστὸν ἵει νᾶμα (der Strahl) παμφάγου (verheerend) πυρός. Med. 1186—1187.

3. *Die Felsenquelle.* S. XXIV. d. 7.

4. *Das Tröpfeln.* 1. ἦ κενὸς ψόφος στάζει (das Tönen) δι' ὤτων; Rhes. 565—566. 2. λάβετ' ἀμφίπολοι γραίας ἀμενοῦς, . . . καταλειβομένη (verschwindend) τ' ἄλγεσι πολλοῖς. Suppl. 1115—1119.

5. *Das tröpfelnde Wasser.* S. XXIV. a. 4.

6. *Das Tröpfeln und das Wasser (am glatten Felsen).* στάζω λισσάδος ὡς πέτρας λιβὰς ἀνάλιος ἁ τάλαιν'. Andr. 533—534. **Gleichniss.**

7. *Das Fliessen.* 1. πολλῇ γὰρ ἠχῇ Θρήκιος ῥέων (das Fluthen) στρατὸς ἔστειχε. Rhes. 290—291. 2. ὄλβου δ' ἐπιρρυέντος (Ueberfluss haben). Med. 1229. 3. Κύπρις γὰρ οὐ φορητός, ἣν πολλὴ ῥυῇ (das Bestürmen). Hipp. 443. 4. κακῶν τοσούτων οὐχ ὁρᾷς ἐπιρροάς (sich nähern). Andr. 349. 5. ὦ Διὸς ἀέναον (ewig dauernd) κράτος. Or. 1299. 6. ἄνω γὰρ ἂν ῥέοι (der Gang der Dinge) τὰ πράγμαθ' οὕτως. Suppl. 520—521. 7. παλίρρους (die Rückkehr) δὲ τάνδ' ὑπάγεται δίκα διαδρόμου λέχους. El. 1155. 8. παῦσαι διώκων ῥεῦμά (die Menge) τ' ἐξορμῶν στρατοῦ. Iph. T. 1437. 9. φοινίους ἔχει ῥοάς (die pochende Ader). Fr. 992.

8. *Das Fliessen und das Branden.* τὴν Φρυγῶν πόλιν χρυσῷ ῥέουσαν (Ueberfluss haben) ἤλπισας κατακλύσειν (zu Diensten stehen). Troad. 995.

9. *Der Fluss.* S. XXIV. b. 25.

10. *Das Rauschen.* 1. κἀκ τοῦδ' ἐχώρει ῥόθιον (das Murren) ἐν πόλει κακόν. Andr. 1096. 2. ἐν δ' οὖν λόγοισι σοῖς ἐμοῖς ὁμορροθεῖ (die Hilfe). Or. 530. 3. ἐπερρόθησαν (das Lärmen) δ' οἱ μὲν ὡς καλῶς λέγοι. 901. 4. πάντες δ' ἐπερρόθησαν (die Zustimmung) Ἀργεῖοι. Phoen. 1237.

11. *Die Fluth.* ὀμμάτων δ' ἄπο αἱμοσταγῆ πρηστῆρε (viele Thränen) ῥεύσονται κάτω. Fr. 388.

ληφθέντα φαύλως ἐς μέγαν χειμῶν' (das Unglück) ἄγειν. Fr. 781. 53—54.

17. *Der Sturm und der Zusammensturz.* θύελλα (das Unglück) σείει δῶμα, συμπίπτει (das Verschwinden) στέγη. Herc. 905.

18. *Der Blitz.* S. XXIV. b. 37.

19. *Der Schnee.* πυκνῇ δὲ νιφάδι (Hagel von Steinen) πάντοθεν σποδούμενος. Andr. 1129.

20. *Der Frühling.* S. XX. 21.

Blicken wir nun zurück auf die Tropen der drei Tragiker und vergleichen wir sie miteinander.

Alle drei Dichter repräsentieren einzelne Zeitalter der Geschichte Athens: Aeschylus das der Perserkriege, Sophocles das des Pericles, Euripides das des Cleon, der unbändigen Demagogie. Dies erhellt nicht nur aus der Wahl der Stoffe ihrer Dramen und aus deren Tendenz, sondern auch aus den Proportionstropen selbst mit ganzer Bestimmtheit.

Während Aeschylus mit besonderem Nachdruck das Individuum hervorhebt, bilden die vom Menschen entnommenen Proportionstropen des Sophocles kaum ein Drittel der gleichnamigen Proportionstropen des Aeschylus, und dies ist auch natürlich; denn in der Phantasie eines solchen kriegerischen Mannes, der im Zeitalter der Perserkriege lebte, in jener Zeit, als noch so zu sagen alles der persönliche Muth am Kampfplatze entschied, ragt das Individuum jedenfalls mehr hervor, als bei einem, der im Zeitalter des Pericles lange die Segnungen des Friedens genoß. Sehr eigenthümlich ist der Unterschied, den wir in dieser Beziehung bei Euripides wahrnehmen. Obwohl seine übrig gebliebenen Werke dreimal so groß sind, als diejenigen des Aeschylus (auch die Fragmente beider eingerechnet), so bilden seine vom Menschen entnommenen Proportionstropen nur die Hälfte, also verhältnismäßig nur ein Sechstel der gleichnamigen des Aeschylus, während seine Synecdochen und Metonymien mehr als noch einmal so zahlreich sind: also es ragt zwar auch bei Euripides das Individuum hervor, aber auf eine ganz andere Weise, als bei Aeschylus. Der Held von Marathon, der um die Freiheit seines Vaterlandes begeistert kämpfende Dichter, schmückt mit

den Blumen seiner Phantasie seinen Krieger; der skeptische und grübelnde Dramatiker Athens, der sein Vaterland auf der höchsten Höhe der Macht, bald in den Strudel der Vernichtung gezogen sieht, vor welchem die Gesellschaft und das dasselbe bildende Individuum mit seinen unzählbaren der Vernunft unausgesetzt widersprechenden Leidenschaften und Wünschen als unergründliches Problem dasteht, zerreißt fortwährend mit seinen Synecdochen und zergliedert mit seinen Metonymien den Menschen. Und als tiefer liegender psychologischer Beweis dessen, daß die Verworfenheit des Weibes, wovon er sich wahrscheinlich aus seiner eigenen traurigen Erfahrung überzeugte, ihn tief verletzte, und sein Gemüth gegen das Weib sehr erbitterte, können die sehr zahlreichen (vierundzwanzig) Metonymien gelten (B. 58—81), in welchen er „das Bett“ in den verschiedensten und kühnsten, auf das geschlechtliche Leben bezüglichen Wendungen gebraucht.

Während wir bei Sophocles nur einen einzigen verwaisten Tropus aus dem Kreise der Religion und Mythologie finden, bietet uns Aeschylus deren siebenundzwanzig, trotzdem, daß seine übrig gebliebenen Werke nicht ganz zwei Drittel der übrig gebliebenen des Sophocles bilden (auch die Fragmente beider eingerechnet). Aber auch dies ist ein Ausfluß ihres Zeitalters und ihrer Individualität: Aeschylus, dessen Vater Euphorion möglicherweise Priester der Mysterien von Eleusis war, besaß gewiß mehr religiöses Gefühl, als der an der Brust der Rhetorik und Philosophie im aufgeklärten und freisinnigen Zeitalter des Pericles heranwachsende Sophocles. Wir glauben es vollständig, daß sich Aeschylus im Schmerze darüber nach Sicilien entfernte, daß man ihn so arg mißverstehen konnte, als er des Verraths der Mysterien angeklagt wurde, und nicht deshalb, weil ihn der junge Sophocles besiegte! Eigenthümliches Interesse bietet Euripides auch in Bezug auf die Religion und Mythologie. Man bemerkt nämlich, daß die in diesen Kreis gehörenden und bei Sophocles fast ganz verschwindenden Bilder bei ihm wieder in den Vordergrund treten, bei Synecdoche, Metonymie und Proportionstropen gleichmäßig. Wir wissen, daß er ein Skeptiker war, und daß er als solcher an der Existenz der Gottheit öfters zweifelte, daß er besonders derjenigen Religion abgeneigt war, die das abergläubische Volk mit seinen Niedrig-

keiten und die Mythologie mit ihren erdichteten Geschmacklosigkeiten entstellte; aus einigen seiner Aeußerungen können wir aber auch ersehen, daß er sich dem Charakter großer und poetischer Geister gemäß in der Tiefe seiner Seele doch eine wenn auch schon in den äußersten Umrissen schwankende Gottheit bildete. Denn wie auch immer allerlei pessimistische Erfahrungen seine Skepsis steigerten, so brach er doch nicht so zusammen (wie dies besonders aus der Tendenz der Bacchae erhellt), daß er an eine geheime Macht nicht mehr hätte glauben können, die diese chaotische Welt regiert, und die früher oder später Gerechtigkeit widerfahren lassend, dem Guten die Belohnung, dem Schlechten die Strafe ertheilt. Als er an diese eigene, von ihm selbst nicht genug erkannte, doch geglaubte Gottheit denkt, gebraucht er die aus der Religion und Mythologie entnommenen Proportionstropen und schmückt mit seinen wenigen aber wohl aufbewahrten Bildern seine Gedanken: das sind die lichteren, schöneren Momente seines Glaubens. Wenn sich aber sein Gemüth verdüstert, wenn Zweifel in seiner Seele wühlt, so sagt er mit pessimistischer Stimmung „Opfer“ und „Fluch“ für „Altar“, „Abschlachten“ für „Opferschaf“, „Blut“ für „Opfer“, „Blut des Gefallenen“ für „Trankopfer,“ kurz: er greift mit den Waffen der Synecdoche und Metonymie den alltäglichen Glauben an.

Bei Aeschylus spielen seinem Zeitalter und Charakter gemäß die aus den Wettkämpfen, dem Kriege und staatlichen Leben entnommenen Bilder eine beträchtlich größere Rolle, als bei Sophocles, und Ernst Curtius bemerkt sehr treffend (Griech. Gesch. 2, 266, dritte Aufl.), daß Sophocles so wenig wie Aeschylus dem öffentlichen Leben fremd war, aber er war ganz Dichter und hatte keine Neigung, sich durch Staatsgeschäfte und Parteitreiben die heitere Ruhe seines Geistes trüben zu lassen. Bei Euripides finden sich ebenfalls nur wenige diesbezügliche Proportionstropen, aber Synecdoche und Metonymie treten in den Vordergrund. Dieser Umstand beweist, daß Euripides als reflectierender Dichter zwar über Krieg und staatliches Leben nachdachte (wie denn dies aus der Tendenz besonders der Supplices, Heraclidae, Helena und Orestes erhellt), aber sich gegen dieselben nicht sympathisch verhielt.

Interessant sind die aus der Arzneikunde entnommenen in beträchtlicher Anzahl vorkommenden Proportionstropen des Aeschylus. So auffallend wirkungsvoll und scharf sind diese, daß wir unwillkürlich auf den Gedanken kommen, sie seien ein Ausfluß der durch die Eindrücke der heftigen Kämpfe bei Marathon, Artemisium, Salamis und Plataeae auf ein poetisches und empfängliches Gemüth entstandenen Empfindungen. Gewiß sah der Dichter die wackeren griechischen Krieger unter unsäglichen Schmerzen nacheinander zusammenstürzen, und vielleicht war er auch Augenzeuge jener ergreifenden marathonischen Episode, als sein Bruder Cynaegirus, der in seiner Begeisterung ein flüchtendes persisches Schiff mit den Händen glaubte zurückhalten zu können am Gestade, von den Waffen des Feindes zusammengehauen in das Meer fiel!

Die auffallend große Anzahl der vom Menschen, von der Religion, Mythologie, den Wettkämpfen, dem Kriege, staatlichen Leben und der Arzneikunde entlehnten Bilder bei Aeschylus bezeugt also entschieden den Geist der Perserkriege und den congenialen Geist eines in dieser Zeit lebenden, mit seinem Zeitalter in Allem congenialen Dichters; während der Umstand, daß Gymnastik, Tanz, Gesang, Musik, Poesie, Architektur, Bildhauerei, Malerei, Schmiedehandwerk, Jagd, Fischfang, Pferdezucht und Pferderennen, Viehzucht, Bienenzucht, Gärtnerei und Ackerbau, Weinbau und Handel verhältnismäßig in erster Reihe bei Aeschylus, dann aber auch bei Sophocles und Euripides eine beträchtliche Rolle spielen, auf die große attische Zeit hinweist, in welcher sich diese Werke des Friedens eines so mächtigen Aufschwunges erfreuten, so großartig emporblühten.

Die aus der Schifffahrt und der Natur entnommenen Bilder des Aeschylus und Sophocles sind so zahlreich, so schön, so groß angelegt und gewaltig, daß es unmöglich ist, einerseits nicht wahrzunehmen, wie aus ihren Werken die große Seemacht Athens uns entgegenstrahlt, und nicht einzusehen, wie diese Macht uns zwei auf ihr Vaterland stolze Dichter entgegenstrahlen lassen, andererseits nicht zu erfahren, wie diese zwei Dichter die Natur liebten, womit im Vergleiche sie, vielleicht ihr Vaterland und ihre Nation ausgenommen, kaum etwas Schöneres und Größeres kannten. Die diesbezüglichen Bilder des Euripides stimmen in

